اسلامی شخصیت

(جلد دوم)

فہرست

بسم اللہ الرحمن الرحیم 8
تعلیم فقہ 8
فقہی ادوار 11
خلافت 13
کتاب اللہ سے دلیل: 14
سنت رسول ﷺ سے دلیل: 16
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے دلیل: 19
خلیفہ کے تقرر کے لیے کتنی مدت کی مہلت ہے؟ 27
انعقاد خلافت 30
بیعت 38
خلیفہ کی شرائط 45
خلافت کی طلب 54
وحدت خلافت 55

استخلاف (یعنی خلیفہ کی طرف سے اپنے جانشین کا تقرر) 59
خلیفہ مقرر کرنے کا طریقہ 61
شریعت نے خلافت کے لیے کسی شخص کو معین نہیں کیا 83
عمومی ذمہ داریاں 175
اسلامی مملکت 192
انسانی مملکت یا خدائی مملکت؟ 192
خلیفہ کی معزولی 226
امارت 229
اطاعت 238
احکام و معاملات سے متعلق خلیفہ کا طرز عمل 243
یعنی قوانین بنانا 243
جہاد 265
خلیفہ اور جہاد 275
لشکر کی قیادت خلیفہ کے سپرد ہونے کا مطلب 279

شہید 293
سرحدوں کی حفاظت 312
اسلامی فوج 317
قتال میں کفار سے مدد طلب کرنا 318
اسلامی فوج کی تیاری 329
اسلامی پرچم (لواء اور رایہ) 330
جنگی قیدی 334
جنگی پالیسی 345
جنگ میں جھوٹ بولنا 358
تجسس 366
معاہدہ جنگ بندی 376
جنگی معاہدے 380
جائز معاہدے 385
اضطراری معاہدے 388

معاہدوں کو توڑنا 392
حربی کافر 397
مستامن (امن لینے والا) 398
ذمی کے احکام 403
کفار پر اسلام کا نفاذ ضروری ہے 412
جزیہ 416
عشری، خراجی اور صلح والی زمینیں 421
دار الکفر اور دار الاسلام 440
مؤمنین کی کفار سے دوستی 446
دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت 466
غلامی اور اس کا حل 476
غلام بنانے کا معاملہ 486
لوگوں کے درمیان تعلقات 492
بیع 496

ہر وہ چیز جو لوگوں پر حرام ہے اسے بیچنا بھی حرام ہے 503
جو چیز تمھارے پاس نہیں اسے بیچنا جائز نہیں 505
بیع سلم 510
درختوں یا پودوں میں لگے ہوئے پھلوں کی خرید و فروخت 518
ادھار یا قسطوں پر کچھ بیچنا 532
دلالی 539
اجارہ (کرایہ داری) 548
اجیر (ورکر) 549
اجرت 550
اجرت کی مقدار 551
اجرت کی مقدار 554
اجرت کی ادائیگی 555
اجیر کی اقسام 556
اسلام میں مزدوروں کے مسائل نہیں 558

اشیاء کی کرایہ داری 562
رہائش کے لیے گھروں کو کرائے پر لینا 568
رشوت ہر صورت میں حرام ہے 571
رہن 579
مرتہن (رہن رکھنے والے شخص) کا رہن سے فائدہ اٹھانا 582
مفلس 589
حوالہ 597
تصویر 601

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تعلیم فقہ

ان احکام شرعیہ کو جاننا جو انسان کو اس کی زندگی میں پیش آتے ہیں ہر مسلمان پر فرض ہے، کیونکہ مسلمان اس بات کا پابند ہے کہ وہ اپنے تمام اعمال احکام شریعت کے مطابق سرانجام دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ احکام جن کے ذریعے رب نے انسان اور مومنین کو مکلف بنایا ہے وہ یقینی اور حتمی ہیں، ان میں کسی کو بھی کچھ اختیار نہیں دیا گیا، خواہ وہ احکام ایمان سے متعلق ہوں یا انسان کے اعمال سے متعلق ہوں۔

توجس طرح انسان کو فرمان باری تعالیٰ: ﴿اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ﴾ [الحدید:7] کے ذریعے ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے بالکل اسی طرح آیت: ﴿وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ [البقرۃ:276] کے ذریعے اعمال کا بھی مکلف بنایا گیا ہے۔ چنانچہ دونوں آیتوں کے موضوع سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ بات بہرحال یقینی ہے کہ ان دونوں آیتوں میں خطاب حتمی اور یقینی ہے۔ کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ یَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ﴾ [الاحزاب: 36] ''اور نہیں کسی مؤمن اور مؤمنہ کے لیے جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملے کا فیصلہ کر دیں تو انھیں اپنے معاملے میں کچھ اختیار حاصل ہو۔'' اسی طرح اس آیت میں ہر ہر عمل پر حساب کا ذکر فرمایا گیا: ﴿فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ ۝ وَ مَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ ۝﴾ [الزلزال] ''پس جس نے ذرے کے برابر کوئی نیکی کی ہو وہ اسے دیکھ لے گا، اور جس نے ذرے کے برابر کوئی برائی کی ہو وہ اسے

(بھی) دیکھ لے گا۔" اسی طرح یہ بھی فرمایا: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ۚ وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوٓءٍ ۚ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهٗٓ اَمَدًا بَعِيْدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ ۗ ﴾[آل عمران:30] "جس دن ہر نفس اپنے اچھے اور برے عمل کو حاضر پائے گا تو وہ خواہش کرے گا کہ کاش اس کے اور ان اعمال کے درمیان بڑی مسافت ہوتی، اور اللہ تمھیں خود سے ڈراتا ہے۔" اور فرمایا: ﴿ وَتُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ ﴾[النحل:111] "اور ہر نفس کو اس کے اعمال کا پورا بدلہ دیا جائے گا۔"

دیکھیں ان احکام میں تکلیف انسانی کا ذکر حتمی کیفیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، چنانچہ ہر مسلمان لازمی طور پر اس بات کا پابند ہے کہ اپنے کسی بھی عمل کی انجام دہی میں شریعت کے حکم کو لازمی پکڑے۔

باقی رہا یہ معاملہ کہ جن احکام کو کرنا یا چھوڑنا یا ان کے بارے میں اختیار دینا اللہ جل شانہ کو مطلوب ہے وہ کس نوعیت کے ہیں:

تو کبھی یہ احکام فرض ہوتے ہیں، کبھی مندوب، کبھی مباح، کبھی حرام اور کبھی مکروہ ہوتے ہیں، لیکن تکلیف (شرعی حکم کے دائرے میں رہنا) بذات خود ایک لازمی امر ہے جس میں انسان کو اختیار حاصل نہیں۔ چنانچہ انسان کے پاس صرف ایک ہی راستہ ہے کہ وہ خود کو بہر صورت احکام شرع کا پابند رکھے۔

چنانچہ ہر مسلمان پر فرض ہے کہ وہ ان احکام شرعیہ کو پہچانے جو اسے دنیاوی زندگی میں پیش آنے والے معاملات سے متعلق ہیں۔ البتہ اپنی زندگی میں پیش آنے والے مسائل سے زیادہ معاملات کا علم حاصل کرنا فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے، اگر کچھ لوگ اس فرض کو قائم کر لیں تو بقیہ افراد سے ساقط ہو جائے گا۔ اس کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے: قال رسول اللہ ﷺ:

((طلب العلم فريضة على كل مسلم))

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔" اگرچہ اس روایت میں ایک مسلمان کو اپنی زندگی میں پیش آنے والا ہر قسم کا علم مراد ہے تاہم فقہی زاویے سے اس میں وہ احکام بھی داخل ہیں جو ایک مسلم کو اپنی عبادات و معاملات وغیرہ سے متعلق پیش آتا ہے۔ چنانچہ فقہ کی تعلیم مسلمانوں کے لیے ایک لازمی امر ہے، بلکہ ان احکام میں سے ہے جو اللہ نے مسلمانوں پر فرض کیے، خواہ فرض عین ہوں یا فرض کفایہ ہوں۔ ایسی احادیث شریفہ بھی وارد ہوئی ہیں جن میں مسلمانوں کو فقہی تعلیم پر ابھارا گیا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين))

"اللہ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے۔" اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں حضرت سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين))

"اللہ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے۔"

یہ دونوں حدیثیں صراحت کے ساتھ فقہ اور اس کا علم حاصل کرنے کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔

مسند احمد میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((لموت ألف عابد قائم الليل صائم النهار أهون من موت العاقل البصير

بحلال الله و حرامه))

''ایسے ایک ہزار عابد جو راتوں کو قیام اور دنوں میں روزہ رکھتے ہوں ان کی موت ایک ایسے آدمی کی موت سے ہلکی ہے جو اللہ کے حرام و حلال کو سمجھتا اور جانتا ہو۔''

فقہی ادوار

صحابہ رضی اللہ عنہم اہل عرب تھے، ان کی زبان ہی عربی تھی، وہ عربی زبان کو بہت باریکی اور عمدگی کے ساتھ جانتے تھے اور ساتھ ساتھ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں بھی رہتے تھے، قرآن جب نازل ہو رہا تھا تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی ہوتے تھے، چنانچہ جو مسئلہ وغیرہ پیش آتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے ہی انھیں اس کا حکم سنا دیتے، چنانچہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی شریعت کے تمام احکام کا علم ہوتا تھا۔ چنانچہ جب ان کے پاس کوئی ایسا واقعہ آتا جس میں اللہ کا حکم جاننے کی ضرورت ہوتی تو وہ اس واقعے کے بارے میں نصوص کے وسیع تر مفہوم کی روشنی میں یا نص سے استنباط کی روشنی میں اپنی رائے سے حکم بیان فرما دیتے۔ اور بسا اوقات وہ کسی معاملے میں دلیل بیان کیے بغیر بھی شرعی حکم بیان کر دیا کرتے تھے، اسی لیے صحابہ رضی اللہ عنہم کے بہت سے فیصلے ہمارے سامنے ان کی رائے کی صورت میں منقول ہیں۔ اس چیز کی وجہ سے بعض لوگ یوں سمجھ بیٹھے کہ صحابہ کرام شرعی فیصلوں میں اپنی ذاتی رائے دیا کرتے تھے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام کسی شرعی حکم سے متعلق تب ہی رائے دیتے جب وہ اس حکم کو نصوص شرعیہ کے مفاہیم سے اخذ کیا کرتے البتہ اس کے ساتھ کوئی دلیل یا حکم کی علت یا علت کی دلیل وغیرہ کو ذکر نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ اس سے یہ شبہہ پیدا ہو گیا کہ یہ صحابہ کی ذاتی رائے ہے، اور کسی بھی ایسے انسان کے

لیے اپنی ذاتی رائے رکھنا جائز ہے جس کی عقل شریعت کے تابع ہو اور وہ عربی جانتا ہو۔

وقت گزرنے کے ساتھ جب وہ دور آیا کہ جس میں عربی زبان میں بھی فساد ظاہر ہونے لگا تب عربی زبان کی حفاظت کے لیے اس کے قواعد بھی سیکھے جانے لگے۔ اور اسی طرح احادیث نقل کرنے والے راویوں میں جھوٹ رائج ہونے لگا اور ایسی روایات نقل کی جانے لگیں جن کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف درست نہیں تھی تب حدیث بھی ایسے فن کی صورت اختیار کر گئی جس کے لیے اصول مقرر کیے گئے۔ چنانچہ اسی لیے احکام شرعیہ کا استنباط بھی عربی لغت اور نصوص شرعیہ کی معرفت کا محتاج ہو گیا، اور اب حکمِ شرعی دلیل واستدلال سے منسلک ہو گیا۔

چنانچہ پھر فقہ پر نیا دور آیا، اس کی ابحاث نے خاص صورت اختیار کی، ابواب کی ترتیب نے بھی ایک منفرد صورت اختیار کی، اس مکمل تبویب و ترتیب میں کسی قدر فرق کے باوجود یہ بات لازمی ہو گئی کہ کسی حکم کو بیان کرنے کے ساتھ ہی اس کی دلیل اور اس دلیل سے طریقہ استدلال بھی بیان کیا جانے لگا کہ کس بناء پر حکم تبدیل ہوتا ہے۔ اس طرح اسلامی ذخیرہ کتب میں ہزاروں ایسی فقہی کتب تالیف کی گئیں جو مختلف قسم کی تبویب و ترتیب کے اسالیب سے مزین تھیں، البتہ جب آٹھویں صدی ہجری کے نصف اول کے بعد کفار نے مسلمانوں کے خلاف جنگوں میں کامیابیاں حاصل کیں تو انھوں نے مسلمانوں کے علوم دینیہ میں مغالطے پھیلانے کی سعی شروع کر دی، اور اس غرض کے لیے انھوں نے مسلمانوں کے دلوں میں کتب فقہیہ کے ذخیرے سے نفرت پیدا کرنے کے لیے کوششیں شروع کر دیں۔

جیسے کوئی بیوقوف شخص لوگوں کو شہد سے نفرت دلانے کے لیے یوں کہتا ہے کہ یہ تو صرف مکھی کا پاخانہ ہے۔ چنانچہ کفار نے فقہ اسلامی کو بلیک لسٹ کر دیا یہاں تک کہ مسلمان اس سے اعراض کرنے لگے،

جب مسلمانوں نے فقہ اسلامی سے اعراض کیا تو وہ احکام شریعت سے بھی بے بہرہ ہوتے چلے گئے، اور رفتہ رفتہ اللہ کے دین سے جاہل ہوگئے۔ (بدقسمتی سے) فقہ اسلامی کے ساتھ یہ معاملہ ہوا۔

اسی لیے اب یہ ضروری ہوچکا ہے کہ مسلمانوں کو فقہ اسلامی کی تعلیم حاصل کرنے پر ابھارا اور متوجہ کیا جائے، اور ان کے سامنے فقہ کے کچھ عنوانات کو رکھا جائے تاکہ وہ اسے سیکھنے میں دلچسپی لیں۔ چنانچہ مفید رہے گا کہ ان کے سامنے وہ احکام شرعیہ رکھے جائیں جو عمومی تعلقات کے بارے میں ہوں جنھیں آج کل احکام سیاسیہ یا فقہ دستوری کہا جاتا ہے، اسی طرح وہ شرعی احکام بھی سامنے لائے جائیں جو کسی فرد سے فرد کے تعلقات کے بارے میں ہوں جسے شہری قانون کہا جاتا ہے۔ اسی طریقے سے وہ احکام بھی سامنے لائے جائیں جن کا تعلق سزاؤں سے ہو، اور ایسے احکام بھی جن کا تعلق ثبوت وغیرہ سے ہو تاکہ فقہ اسلامی کی اصل شکل مکمل طور پر واضح ہوجائے۔

اس طرح امید ہے کہ مسلم نوجوانوں کو فقہ کی معتبر اور اصولی کتب کی تعلیم حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوجائے۔

خلافت

خلافت دنیا میں تمام مسلمانوں کی ایک ایسی عمومی ریاست کا نام ہے جو شریعت اسلامیہ کے احکام کو نافذ کرتی ہے، اور اسلام کی دعوت پوری دنیا تک پھیلاتی ہے۔ امامت اسی کا نام ہے۔ لہذا امامت و خلافت ایک ہی معنیٰ میں ہیں۔

یہ دونوں الفاظ صحیح احادیث میں بھی ایک ہی معنیٰ میں آئے ہیں، اور اسی طرح کسی بھی نص شرعی یعنی

کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں ان دو میں سے کسی بھی اصطلاح کا کوئی ایسا معنیٰ وارد نہیں جو دوسری اصطلاح کے مخالف ہو۔ اور نصوص شرعیہ کتاب و سنت ہی کا نام ہے۔ البتہ یہ کوئی لازمی نہیں کہ امامت یا خلافت کا لفظ ہی لازمی طور پر پکڑ لیا جائے، بلکہ لازمی یہ ہے کہ ان الفاظ کے معنیٰ و مدلول کا التزام رکھا جائے۔

دنیا کے تمام مسلمانوں پر خواہ وہ کہیں بھی رہتے ہوں خلیفہ نصب کرنا فرض عین ہے۔ اور خلیفہ کا نصب کرنا بعینہ اسی طرح فرض ہے جس طرح مسلمانوں پر دیگر فرائض لازم ہیں۔ نصب امام یا خلیفہ ایسا فرض ہے جس میں مسلمانوں کو نہ تو کوئی اختیار حاصل نہیں اور نہ ہی اس معاملے میں کسی ڈھیل کی کوئی گنجائش ہے۔ اس معاملے میں کوتاہی کرنا عظیم ترین گناہ ہے جو سخت ترین عذاب الٰہی کا موجب ہے۔

خلیفہ کو نصب کرنا تمام کے تمام مسلمانوں پر واجب ہے اس پر دلیل کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع صحابہ ہیں۔

کتاب اللہ سے دلیل:

اللہ جل شانہ نے رسول ﷺ کو حکم دیا کہ مسلمانوں کے مابین وہ اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کریں، اور اللہ کا یہ حکم حتمی ہے جس میں رسول کو اختیار حاصل نہیں، کیونکہ اللہ جل شانہ نے یہ حکم ان الفاظ میں فرمایا:

﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدۃ:48] ''پس فیصلہ کرو ان کے مابین اس (وحی) کے مطابق جو اللہ نے نازل کی، اور مت پیروی کرو ان کی خواہشات کی اس حق

کو چھوڑ کر جو آپ کے پاس آیا ہے۔" اور اسی طرح فرمایا: ﴿وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ﴾[المائدۃ: 49] "اور فیصلہ کر ان کے مابین اللہ کی نازل کردہ (وحی) کے مطابق، اور ان کی خواہشات کی پیروی مت کر، اور اس بات سے بچ کہ وہ (کفار) تجھے فتنے میں ڈال دیں ان بعض چیزوں سے (غافل کر کے) جو اللہ نے تیری طرف اتاریں۔"

رسول کو خطاب کرنا رسول ﷺ کی امت ہی سے خطاب ہوتا ہے، جب تک اس خطاب کے بارے میں تخصیص کی کوئی دلیل نہ آجائے۔ لہذا آیت میں مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا ہے کہ اللہ کا حکم نافذ کریں، اور خلیفہ کو نصب کرنا حکم اور فیصلے کے نفاذ کے لیے ہی ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اللہ جل شانہ نے مسلمانوں پر اولی الامر یعنی حاکم کی اطاعت فرض کی ہے جو اس بات پر صریح دلالت ہے کہ مسلمانوں میں کسی حاکم کو نصب کرنا واجب ہے۔ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ﴾[النساء: 59] "اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان کی جو تم میں سے اولوالامر (صاحب حکم) ہیں۔" اور اللہ جل شانہ ایسے فرد کی اطاعت کا حکم نہیں دیتے جس کا کوئی وجود ہی نہ ہو، لہذا آیت کی دلالت ہے اس بات پر کہ ولی الامر کو نصب کرنا چاہیے۔ اور ولی الامر یا حاکم کی یہ تنصیب مندوب یا مباح نہیں بلکہ حکم بما انزل اللہ (اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ کرنا) واجب ہے۔ جب اللہ نے ولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا تو اسی کے ضمن میں اسے نصب کرنے کا حکم بھی تو ہوگا۔ کیونکہ احکام شرعیہ کا نفاذ ولی الامر یعنی حاکم کی تنصیب ہی کے بعد ممکن ہے، اگر حاکم ہی کو نصب نہ کیا جائے تو لازماً حکم شرعی کا ضیاع ہوگا۔ تو

چونکہ حاکم نصب نہ کرنے سے حرمت کا ارتکاب ہوتا ہے جس سے احکام شرعیہ کا ضیاع لازم آتا ہے اس لیے حاکم کو نصب کرنا واجب ہوا۔

سنت رسول ﷺ سے دلیل:

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے نافع سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية))

"جس شخص نے (خلیفہ کی) اطاعت سے ہاتھ کھینچ لیا وہ روز قیامت اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے پاس کوئی حجت نہ ہوگی، اور جو شخص اس حال میں مرا کہ اس کی گردن میں بیعت نہ ہو وہ شخص جاہلیت کی موت مرا۔" اور بیعت صرف خلیفہ سے ہوتی ہے، اس کے علاوہ کسی اور سے نہیں ہوتی۔ اس حدیث کی رو سے رسول اللہ ﷺ نے ہر مسلمان پر فرض کیا کہ اس کی گردن میں خلیفہ کی بیعت ہو، یہ واجب نہیں کہ ہر ہر شخص خلیفہ ہی کے ہاتھوں پر بیعت ہو، بلکہ واجب یہ ہے کہ ہر رہ مسلمان کے ذمے میں بیعت ضرور ہو، دوسرے معنٰی میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک ایسے خلیفہ کا وجود ضروری ہے کہ جس کے وجود کی بناء پر ہر ہر مسلمان کی گردن پر بیعت لازمی ہو۔

لہذا خلیفہ کا وجود ہی وہ بات ہے جس کی بناء پر ہر مسلمان کی گردن پر بیعت پائی جاتی ہے، پھر خواہ بیعت وہ خلیفہ خود کرے یا براہ راست خود نہ کرے۔ اسی لیے یہ حدیث اس پر دلیل ہے کہ خلیفہ کو نصب کرنا

واجب ہے، حدیث بالا میں اس چیز پر کوئی دلیل نہیں کہ ہر ہر شخص خلیفہ سے خود بیعت کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے جس چیز کی مذمت فرمائی وہ یہ ہے کہ مسلمان کا ذمہ موت تک بیعت سے خالی رہے، بالفعل بیعت نہ ہونے کی مذمت نہیں فرمائی۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے اعرج سے نقل فرمایا، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے، اور انھوں نے نبی کریم ﷺ سے نقل فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إنما الإمام جُنة يُقاتَل من ورائه ويُتّقى به))

''بے شک امام ایک ڈھال ہے جس کی پشت پر قتال کیا جاتا ہے اور اسی کی مدد سے بچا جاتا ہے۔'' اسی طرح مسلم نے ابو حازم سے نقل فرمایا کہ میں پانچ سال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں رہا، میں نے انھیں یہ حدیث بیان کرتے ہوئے خود سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم))

''بنی اسرائیل کی قیادت انبیاء کیا کرتے تھے، جب بھی کسی نبی کی وفات ہو جاتی ان کے بعد دوسرا نبی آ جاتا، البتہ میرے بعد کوئی نبی نہیں، ہاں خلفاء ہوں گے اور بہت زیادہ ہوں گے، صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اس بارے میں آپ ہمیں کیا حکم فرماتے ہیں؟ اللہ کے رسول نے فرمایا: ان کی بیعت کرو، پہلے سے، پھر اس کے بعد دوسرے سے اسی طرح بیعت کرتے رہو، اور انھیں ان کا حق دو، کیونکہ

ان سے اللہ جل شانہ ان کی رعیت کے بارے میں سوال کریں گے۔" اسی طرح صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ ﷺ سے نقل فرمایا کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية))

"جو شخص اپنے امیر کی طرف سے کسی بات کو ناپسند کرے تو اس پر صبر کرے، کیونکہ کسی بھی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اطاعت سے ایک بالشت بھی نکلے اور اسی حالت میں مرجائے، کیونکہ اس صورت میں وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔"

ان احادیث میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ خبر دی گئی ہے کہ مسلمانوں کے ایسے ولاۃ (اولوالامر) ہوں گے جن میں خلیفہ کی صفات ہوں گی، یعنی وہ ڈھال اور بچاؤ کی مانند ہوں گے، لہذا رسول ﷺ کی طرف سے خلیفہ کا یہ وصف بیان کرنا کہ امام ڈھال ہے یہ درحقیقت امام کے موجود ہونے پر جو فوائد مرتب ہوتے ہیں ان کی اطلاع دی گئی ہے، لہذا یہ امر مطلوب ہوا، کیونکہ اگر اللہ و رسول کی خبر میں کوئی مذمت ہو تو مطلوب اس معاملے کو چھوڑنا ہوتا ہے، اور اگر وہ خبر مدح پر مشتمل ہو تو اس سے فعل کا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا فعل طلب کیا جائے جس کے کرنے سے حکم شرعی کا نفاذ ہوتا ہو یا نہ کرنے سے کوئی حکم شرعی ضائع ہوتا ہو تو اس فعل کی طلب بھی یقینی اور حتمی ہوگی۔ علاوہ ازیں ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے سیاسی معاملات خلفاء چلائیں گے، اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ خلیفہ کو نصب کرنا مطلوب ہے۔ پھر حدیث میں مسلمان پر حرام کیا گیا ہے

کہ وہ سلطان سے خالی رہے، جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ مسلمان کے لیے یہ واجب ہے کہ خود کے لیے سلطان یعنی حاکم بنائے۔

مع ہذا رسول اللہ ﷺ نے خلفاء کی اطاعت اور ان سے خلافت کے معاملے میں جھگڑنے والوں سے قتال کرنے کا بھی حکم دیا، اس سے بھی نصب خلیفہ اور اس کی خلافت کی بقاء کے لیے ہر مخالف سے قتال تک کرنے کا حکم مستفاد ہوتا ہے۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت نقل فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الْآخَرِ))

"جس شخص نے کسی امام سے بیعت کی اور اپنے ہاتھ کا معاملہ اور دلی رضا اسے سونپ دی تو اب جتنا ممکن ہو اس کی اطاعت کرے، اگر کوئی اور شخص اس امام سے جھگڑے اور اس شخص کی گردن مار ڈالو۔"

حدیث میں امام کی اطاعت کا حکم درحقیقت امام بنانے کا حکم ہے، اور اس سے جھگڑنے والے سے لڑنے میں اس بات کا قرینہ ہے کہ مسلمان اپنے لیے ایک خلیفہ ہمیشہ بنائے رکھے۔

اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے دلیل:

صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد ایک خلیفہ نصب کرنا لازمی ہے، اسی طرح انھوں نے سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے پر بھی اجماع کیا، ان کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور پھر ان کی وفات کے بعد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع ہوا۔

نصب خلیفہ کے معاملے میں صحابہ کے اجماع کی تاکید اس بات سے بھی عیاں ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد سب کے سب خلیفہ کو نصب کرنے میں مشغول ہونے کی وجہ سے آپ ﷺ کے کفن دفن میں تاخیر کر دی، حالانکہ کسی کی وفات کے بعد اس میت کو دفن کرنا فرض ہے، اور جن لوگوں پر میت کا کفن دفن وغیرہ فرض ہے ان پر حرام ہے کہ وہ اس کام کو چھوڑ کر کسی اور کام میں لگ جائیں تا آنکہ دفن مکمل ہو جائے۔ لہذا وہ صحابہ جن پر یہ فرض تھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے کفن دفن میں لگ جائیں ان میں سے ایک جماعت اس کام کو چھوڑ کر خلیفہ کے نصب کرنے میں مشغول ہو گئی، جب کہ دوسری جماعت جس کے پاس یہ اختیار تھا کہ وہ نصب خلیفہ کو چھوڑ کر کفن و دفن کے کام میں لگ جائے وہ اس تاخیر پر خاموش رہی، یہاں تک کہ آپ ﷺ کی وفات کے دو راتوں کی تاخیر کے بعد وہ لوگ کفن دفن کے کام میں شریک ہوئے حالانکہ وہ اس کے انکار پر قادر تھے۔ یہ سب کچھ اسی لیے ہوا کہ خلیفہ مقرر کرنا میت کو دفن کرنے سے ضروری تھا۔

اسی طرح تمام کے تمام صحابہ کرام کا عمر بھر اس بات پر اجماع رہا کہ خلیفہ کا تقرر واجب ہے، اور خلیفہ کسے ہونا چاہیے اس بات پر اختلاف کے باوجود خلیفہ کے وجوبِ تقرر پر ان میں کوئی اختلاف نہ تھا، نہ تو رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت، اور نہ ہی خلفاء راشدین میں سے کسی خلیفہ کی وفات کے وقت۔ چنانچہ صحابہ کرام کا یہ اجماع اس بات پر صریح اور قوی دلیل کہ خلیفہ کا تقرر واجب ہے۔

اس کے علاوہ دین کو قائم کرنا اور دنیوی اور اخروی معاملات میں شریعت کے احکام کو نافذ کرنا مسلمانوں پر ایسی دلیل سے فرض کیا گیا ہے جو ثبوت میں بھی قطعی ہے اور دلالت میں بھی قطعی ہے۔ اور یہ نفاذ کسی غلبے والے حاکم ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

اور یہ قاعدہ شرعیہ ہے کہ (ما لا یتم الواجب إلاّ به فهو واجب) وہ چیز جس پر کسی واجب کا مکمل ہونا موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے، چنانچہ خلیفہ کا تقرر اس جہت سے بھی فرض ہے۔

یہ تمام دلائل صراحت سے بیان کرتے ہیں کہ مسلمانوں پر حکم شرعی اور اس کے تسلط کا قیام فرض ہے، اور یہ بات بھی صراحت سے ثابت ہوتی ہے کہ مسلمانوں پر کسی ایسے خلیفہ کا تقرر فرض ہے جو حکم شرعی اور اس کے تسلط و غلبے کی ذمہ داری ادا کرے، تاکہ انھیں مسلمانوں پر نافذ کرے، محض حکومت و غلبہ ہی مقصود نہیں۔

دیکھیں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت نقل فرمائی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلّون عليكم وتُصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة))

"تمھارے ائمہ میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جنھیں تم پسند کرتے ہو اور وہ تمہیں پسند کرتے ہیں، وہ تمھارے لیے اور تم ان کے لیے دعائیں کرتے ہو، اور تمھارے ائمہ میں سے مبغوض افراد وہ ہیں جنھیں تم ناپسند کرتے ہو اور وہ تمہیں ناپسند کرتے ہیں، اور انھیں لعنت کرتے ہو اور وہ تمہیں لعنت کرتے ہیں۔ عرض کیا گیا کہ اے اللہ کے رسول! تو کیا ہم ایسے لوگوں کا مقابلہ تلواروں سے نہ کریں؟ فرمایا: جب تک وہ تم میں نماز قائم کرتے رہیں اس وقت تک نہیں، اور جب تم اپنے حکمرانوں میں ایسی چیز دیکھو جو تمہیں

ناپسند ہو تو اس کے عمل کو برا جانو، لیکن اس کی اطاعت سے ہاتھ نہ نکالو۔" اس حدیث میں اچھے ائمہ اور برے ائمہ کے بارے میں صراحت کے ساتھ بتایا گیا ہے، اور اسی طرح اس بات کی بھی صراحت ہے کہ جب تک وہ لوگ دین نافذ رکھیں ان کے مقابل نہیں آنا، اقامت صلوٰۃ کا لفظ در حقیقت دین اور اس کے مطابق فیصلہ کرنے سے کنایہ ہے۔

چنانچہ احکام اسلامیہ کے نفاذ اور ان کی طرف دعوت دینے کے لیے کسی خلیفہ کا تقرر ایسا فرض ہے جس کے ثبوت پر صحیح ترین نصوص کے مطابق کوئی شک نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر اسلامی احکام کا نفاذ اور مسلمانوں کی حفاظت بھی فرض کی ہے، لیکن تقرر خلیفہ کا فرض اس فرض سے کہیں بڑھ کر ہے ۔ہاں البتہ تقرر خلیفہ کا یہ فرض "فرض علی الکفایہ" ہے، اگر بعض لوگ اس فرض کو قائم کر دیں اور فرض قائم ہو جائے تو بقیہ لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر بعض لوگ اس تقرر خلیفہ کے فرض کی انجام دہی میں لگے ہو لیکن اس پر کامیابی حاصل نہ ہوئی ہو تب یہ فرض تمام مسلمانوں پر فرض رہتا ہے، اور جب تک مسلمان بغیر خلیفہ کے ہیں یہ فرض کسی بھی مسلمان پر سے ساقط نہیں ہوتا۔

مسلمانوں کے لیے خلیفہ کے تقرر کو چھوڑ کر بیٹھ رہنا کبیرہ گناہوں میں سے ایک گناہ ہے، کیونکہ یہ گویا کہ اسلام کے ایسے اہم ترین فرض کے قیام کو چھوڑ کر بیٹھ گیا ہے جس پر دینی احکام کا نفاذ موقوف ہے، بلکہ خود اسلام کا وجود ہی اس پر موقوف ہے بایں معنیٰ کہ اسلام زندگی کے مختلف شعبہ جات میں نافذ ہو۔ چنانچہ تمام کے تمام مسلمان گناہ کبیرہ میں مبتلا ہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کے لیے تقرر خلیفہ کے فرض کو چھوڑ بیٹھے ہیں۔ اور اگر وہ اس فرض کو چھوڑنے پر متفق ہو جائیں تو دنیا میں آباد ہونے والے ہر مسلم پر اس کا گناہ ہو گا، اور اگر بعض لوگ خلیفہ کے تقرر جیسے کاموں میں مشغول ہیں اور بعض نہیں تو پھر ان لوگوں

سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے جو اس کام میں لگے ہیں لیکن خلیفہ کے تقرر تک یہ معاملہ ہر ہر مسلم پر فرض رہے گا۔ کیونکہ کسی فرض کے قیام میں مشغول ہونے کے باوجود اس میں اصل وقت سے تاخیر ہو جائے تو وقت پر تقرر نہ ہونے کا گناہ ان لوگوں پر سے ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ اسی کام میں لگے بھی ہیں اور اس کام کے دوران کسی رکاوٹ کو پسند بھی نہیں کرتے۔ لیکن جو لوگ اس فرض کے قیام میں نہیں لگے تو کسی خلیفہ کے جانے کے تین دن بعد تقرر خلیفہ تک کا گناہ ان کے سر باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اللہ نے ان پر ایک چیز فرض کی تھی جس میں وہ مشغول نہیں ہوئے، اور نہ ہی ایسے کاموں میں لگے جو اس فرض کے قیام کے لیے ہوتے ہیں، اسی لیے ان کے سر پر اس کا گناہ ہو گا۔ چنانچہ وہ لوگ دنیا و آخرت میں اللہ کے عذاب اور رسوائی کے مستحق ہوں گے۔

تقرر خلیفہ اور اس کے متقاضی اعمال سے غافل ہونے کی صورت میں عذاب ہونا ایک ظاہر سی بات ہے، کیونکہ مسلمان نے ایک ایسا فرض چھوڑ دیا جو اس پر اللہ نے لازم کیا تھا، خاص کر جب یہ فرض ایسا تھا جو دیگر فرائض کے نفاذ کا ذریعہ اور احکام اسلامیہ کے قیام کا ذریعہ ہے، اسی سے اسلام کی سربلندی ہوتی ہے اور اسلامی علاقوں اور دنیا کے تمام گوشوں میں اللہ کا کلمہ بلند ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ وہ احادیث جن میں لوگوں سے علیحدہ ہو جانے اور چند خاص دینی معاملات کو لازم پکڑنے کا تذکرہ آتا ہے ان سے اس بات پر کوئی دلیل نہیں ملتی کہ تقرر خلیفہ کو چھوڑ کر بیٹھ رہنا جائز ہے یا ایسے شخص پر ایسے بیٹھ رہنے کا کوئی گناہ نہیں ہو گا۔ بلکہ جو شخص بھی ان احادیث پر دقیق نگاہ ڈالے گا تو اسے ان میں صرف یہی بات ملے گی کہ دین کو مضبوطی سے تھام لیا جائے اور بس، اس طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ مسلمانوں کے لیے خلیفہ کے تقرر سے بے فکر ہو کر بیٹھا جائے۔

چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا کہ بسر بن عبد اللہ حضرمی نے ابو ادریس خولانی رحمۃ اللہ علیہما کو سنا، اور انھوں نے حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے ہوئے سنا:

((كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دَخَن، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يَهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم، دعاةٌ على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت: يا رسول الله صفهم لنا، قال: هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام، قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تَعَضّ بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك))

"لوگ رسول اللہ ﷺ سے بھلائی کے بارے میں سوالات کیا کرتے اور میں شر کے بارے میں سوالات کیا کرتا تھا کیونکہ مجھے ڈر ہوتا تھا کہ مبادا میں کہیں شر میں مبتلا نہ ہو جاؤں۔ چنانچہ میں نے ایک بار کہا کہ اے اللہ کے رسول! ہم جاہلیت اور برائی میں تھے تو اللہ ہمارے پاس یہ خیر لے آیا، تو کیا اس خیر

کے بعد بھی کوئی شر آئے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں، میں نے کہا کہ کیا پھر اس شر کے بعد بھی خیر آئے گا؟ فرمایا کہ ہاں لیکن اس خیر پر کچھ دھواں ہو گا۔ میں نے عرض کیا وہ دھواں کیا ہو گا؟ آپ نے جواب دیا کہ ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو میری سنت اور طریقے کے علاوہ دوسرے طریقے اختیار کریں گے۔ ان میں کوئی بات اچھی ہو گی کوئی بری۔ میں نے سوال کیا: کیا اس خیر کے بعد پھر شر کا کوئی زمانہ آئے گا؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ہاں، جہنم کے دروازوں کی طرف بلانے والے پیدا ہوں گے، جو ان کی بات قبول کرے گا اسے وہ جہنم میں جھونک دیں گے۔ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! ان کے اوصاف بھی بیان فرما دیجیے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ وہ لوگ ہماری ہی قوم و مذہب کے ہوں گے۔ ہماری ہی زبان بولیں گے۔ میں نے عرض کیا، پھر اگر میں ان لوگوں کا زمانہ پاؤں تو میرے لیے آپ کا حکم کیا ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام کے تابع رہنا۔ میں نے عرض کیا اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت نہ ہو اور نہ ان کا کوئی امام ہو۔ آپ نے فرمایا پھر ان تمام فرقوں سے اپنے کو الگ رکھنا۔ اگرچہ تجھے اس کے لیے کسی درخت کی جڑ چبانی پڑے، یہاں تک کہ تیری موت آجائے اور تو اسی حالت پر ہو (تو یہ تیرے حق میں ان کی صحبت میں رہنے سے بہتر ہو گا)۔"

اس حدیث میں صراحت ہے کہ رسول اللہ ﷺ مسلمانوں کی جماعت اور اپنے امام کو لازم پکڑنے کا حکم فرما رہے ہیں، اور جہنم کے دروازوں کی طرف بلانے والوں کو چھوڑنے کا حکم فرما رہے ہیں۔ پھر جب اس حالت کے بارے میں استفسار کیا گیا کہ جب ایک طرف مسلمانوں کا نہ کوئی امام نہ ہو اور نہ ہی کوئی اجتماعیت ہو اور دوسری طرف جہنم کی طرف بلانے والے لوگ ہوں تب آنحضرت ﷺ نے ان دونوں جماعتوں سے علیحدگی کا حکم دیا، مسلمانوں سے علیحدہ ہو کر نصب خلیفہ سے بے بہرہ رہنے کا حکم

نہیں فرمایا۔ چنانچہ حدیث مبارکہ میں الفاظ:

((فاعتزل تلك الفرق كلها))

کے ذریعے صریح حکم دیا گیا ہے۔ اور پھر ان سے علیحدگی کا حکم اس شدت کے ساتھ دیا کہ اگرچہ اس علیحدگی کی بناء پر موت تک کسی درخت کی جڑ ہی کو چبا کر زندہ رہنا پڑے تب بھی علیحدہ رہو مگر جہنم کی طرف بلانے والی ان جماعتوں کی طرف مت جاؤ۔ پس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ داعیان جہنم سے بچتے ہوئے اپنے دین کو مضبوطی سے تھامے رکھنا۔

چنانچہ اس حدیث میں خلیفہ کے تقرر کو چھوڑ کر بیٹھ رہنے پر کوئی عذر موجود نہیں، اور نہ ہی اس بارے میں کوئی رخصت ہے بلکہ اس میں تو محض دین کو مضبوطی سے تھامے رکھنے کا حکم اور داعیان جہنم سے علیحدگی ہی کا حکم ہے۔ لہذا جب کوئی شخص خلیفہ کے تقرر کی تگ و دو میں نہیں ہوگا تو گناہ اس کے ذمے میں رہے گا۔ ہاں اپنے دین کی حفاظت کے لیے وہ گمراہوں سے علیحدگی پر مامور ہے خواہ درختوں کی جڑ ہی اسے چبانی پڑے، مسلمانوں کی جماعت سے دور ہو کر احکام اسلامیہ کے نفاذ اور تقرر خلیفہ سے بے بہرہ رہنے کا کوئی حکم نہیں۔

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے نقل فرمایا، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القَطْر يفر بدينه من الفتن))

"قریب ہے کہ مسلمان کا بہترین مال وہ بکریاں بن جائیں جنھیں لے کر وہ پہاڑوں کی چوٹیوں اور برساتی وادیوں میں اپنے دین کو بچانے کی خاطر بسیرا کرے گا۔"

اس حدیث میں بھی مسلمانوں کی اجتماعیت کو چھوڑنا اور ایسے وقت میں تقرر خلیفہ سے غافل ہو رہنا مراد نہیں جس وقت زمین میں کوئی خلافت ہی نہ ہو۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ فتنوں کی زمانے میں مسلمان کا بہترین مال بکریاں ہیں اور فتنوں سے بچاؤ کے لیے فرار کی تاکید کی گئی ہے۔ لوگوں کو چھوڑ کر مسلمانوں کی اجتماعیت سے علیحدگی کی کوئی دلیل نہیں۔

پس روئے زمین پر کسی بھی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ اقامت دین کے اس فریضے کو چھوڑ بیٹھے جسے اللہ نے اس پر فرض کیا ہے، اور جس وقت روئے زمین خلیفہ سے خالی ہو، اس میں محرمات خداوندیہ کی حفاظت و نافذ کرنے والا اور احکام دینیہ کو نافذ کرنے والا کوئی نہ ہو تو ایسے وقت میں مسلمانوں کے لیے ایک خلیفہ نصب کرنا ہی اقامت دین کا کام ہے۔ چنانچہ پوری امت مسلمہ اس وقت لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے پرچم تلے اس کام پر متفق ہوگی۔ جب تک یہ فرض قائم نہ ہو جائے اس وقت تک اسلام میں بیٹھ رہنے کی کوئی رخصت و گنجائش نہیں۔

خلیفہ کے تقرر کے لیے کتنی مدت کی مہلت ہے؟

خلیفہ کے تقرر کے لیے مسلمانوں کو جس قدر مہلت حاصل ہے وہ تین دن اور تین رات ہیں۔ چنانچہ کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ تین دن اور رات اس حال میں گزارے کہ اس کی گردن میں کوئی بیعت نہ ہو۔

جہاں تک یہ معاملہ ہے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ حد تین راتیں ہیں وہ اس وجہ سے کہ جس وقت خلیفہ سابق وفات پاجائے یا معزول ہوجائے اگلے خلیفہ کا تقرر اسی وقت سے واجب ہے، البتہ اسی کام میں مشغول رہتے ہوئے تین دن اور تین رات کی تاخیر جائز ہے۔ اور اگر تین دن اور راتیں گزرنے کے باوجود کسی خلیفہ کا تقرر نہ کریں تو دیکھا جائے گا کہ اگر مسلمان اسی اقامت کے کام میں مشغول ہیں لیکن کچھ ایسے اضطراری امور کی بناء پر تاخیر ہوئی ہے جن سے کوئی چارۂ کار نہ ہو تو اس صورت میں ان سے گناہ ساقط ہوجاتا ہے کیونکہ یہ بہرحال اسی کام میں لگے ہیں اور جو چیز بنائے تاخیر ہو رہی ہے اسے پسند بھی نہیں کرتے۔ طبرانی کی معجم کبیر میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه))

''میری امت سے خطا اور بھول اور جس چیز پر انھیں مجبور کیا جائے اٹھالی گئیں۔'' اور اگر مسلمان اس کام میں مشغول ہی نہیں ہوئے تو خلیفہ کے تقرر تک سب کے سب گناہ گار ہوں گے، اور جب خلیفہ مقرر ہوجائے ان سے یہ فرض تب ساقط ہوگا، لیکن یہ خلیفہ کی تقرری سے اعراض کرکے جس گناہ کے مرتکب ہوئے ہیں وہ ساقط نہیں ہوگا۔ اللہ کے ہاں اس کا حساب اسی طرح ہوگا جس طرح مسلمان کے ترک فرائض جیسے دیگر گناہوں کا ہوتا ہے۔

منصب خلافت کے خالی ہوجانے کی صورت میں خلیفہ کے تقرر میں مشغول ہوجانا واجب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسی دن آپ ﷺ کو دفنانے سے قبل ہی سقیفہ بنی ساعدہ میں اس کام کے لیے جمع ہوئے، اور پھر اسی دن سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کرکے

معاملے کو مکمل کیا، اور پھر اگلے ہی دن عوام کو بھی خلیفہ اول کی اطاعت پر بیعت لینے کے لیے مسجد میں اکٹھا کرنا شروع کر دیا تھا۔

اسی طرح سے خلیفہ کے تقرر کے لیے زیادہ سے زیادہ تین دن تک کی مہلت کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو جب یقین ہو چلا کہ وہ اپنے زخموں کی تاب نہ لا سکیں گے اور وفات پا جائیں گے تب انھوں نے ارباب شوریٰ سے وعدہ لیتے ہوئے اس کام کے لیے ان پر تین دن کی حد متعیّن کر دی، اور وصیت فرمائی کہ اگر تین دنوں میں کسی ایک خلیفہ پر اتفاق نہ ہو سکے تو مخالفت کرنے والے کو قتل کر دیا جائے، اور اس وصیت کو نافذ کرنے کے لیے پچاس مسلمانوں کو متعیّن فرما دیا کہ مخالف شخص کو وہ قتل کر دیں، حالانکہ مخالف شخص بھی اہل شوریٰ اور کبار صحابہ کرام میں سے ہی ہوں گے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ وصیت تمام صحابہ کرام کے سامنے تھی، تب بھی کسی نے ان سے اختلاف یا ان کی بات پر انکار نہیں فرمایا۔ معلوم ہوا کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع ہے کہ تین دن اور راتوں سے زائد مسلمانوں کی جماعت کسی خلیفہ سے خالی رہے۔

اجماع صحابہ کرام کتاب و سنت کی طرح دلیل شرعی ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مسور بن مخرمہ سے نقل فرمایا، وہ فرماتے ہیں:

((طرقني عبد الرحمن بعد هجع من الليل، فضرب الباب حتى استيقظت، فقال: أراك نائمًا، فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير نوم))

"عبدالرحمن بن عوف رات کا بڑا حصہ گزرنے کے بعد میرے پاس تشریف لائے تو میں جاگ اٹھا، اس

پر وہ فرمانے لگے کہ میں تمھیں سوتا دیکھ رہا ہوں حالانکہ میں ان تین راتوں کے اکثر حصوں میں سو بھی نہیں پایا۔ ''یعنی تقرر خلیفہ کے معاملے کی وجہ سے مجھے نیند کا وقت بھی نہ مل سکا۔ بہر حال صبح ہونے تک حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی گئی۔

انعقاد خلافت

خلافت در حقیقت باہمی رضامندی اور اختیار کی بناء پر طے کیا جانے والا معاملہ ہے، کیونکہ یہ اس شخص کی بیعت اطاعت کا نام ہے جو اہل امر میں سے اطاعت کا حق دار بھی ہو۔ لہذا اس میں بیعت لینے اور بیعت کرنے والے دونوں کی رضامندی بھی ضروری ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص خلیفہ بننے سے کنارہ کشی اور معذرت کر لے تو اسے اس منصب پر مجبور کرنا جائز نہیں، لہذا اسے قبول خلافت پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے چھوڑ کر کسی اور شخص کو متعیّن کیا جائے گا۔ اسی طرح اس کے برعکس لوگوں پر بھی جبر و اکراہ کر کے ان سے بیعت لینا درست نہیں، کیونکہ تب اس عقد بیعت کا اعتبار کرنا بھی درست نہ ہو گا، کیونکہ جبر اس عقد کے منافی ہے، اور بیعت کا معاملہ ایسی باہمی رضامندی و اختیار کا تقاضا کرتا ہے جس میں جبر و اکراہ کا کوئی دخل نہ ہو جس طرح دیگر معاملات میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر ایک بار اتنے اشخاص کسی کی بیعت کر لیں جن کی بیعت کا اعتبار کیا جاتا ہو تب یہ بیعت درست ہے، اور جس سے بیعت کی جائے وہ ولی الامر اور خلیفہ بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے۔ اور پھر اس کے بعد دیگر لوگوں سے بیعت لینے کا عمل بیعت خلافت نہیں بلکہ بیعت علی الاطاعت بن جاتا ہے، اس صورت میں اس ولی الامر کے لیے یہ بھی جائز ہو جاتا ہے کہ وہ دیگر لوگوں کو اپنی بیعت اطاعت پر مجبور

کرے، کیونکہ یہ اپنی اطاعت پر جبر کر رہا ہے جو کہ شرعًا واجب بھی ہے۔ اور اب یہ بیعتِ خلافت نہیں جس میں رضامندی ضروری ہو اور جبر ناجائز ہو۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ ابتداءً بیعت ایسا معاملہ ہے جو اختیار ورضامندی کے بغیر درست نہیں۔ اور جب بیعت خلافت ایک بار ہو جائے تو اس کے بعد مزید بیعت، بیعت علی الاطاعت بن جاتی ہے، یعنی خلیفہ کے حکم کی تابعداری۔ جس میں اوامر الٰہیہ کے نفاذ کے لیے جبر و اکراہ بھی جائز ہوتا ہے۔ خلافت چونکہ ایک معاملہ ہے اس لیے اس عقد یعنی معاملے کو سرانجام دینے کے لیے عاقد کا ہونا بھی ضروری ہے، جیسے قاضی کا معاملہ ہے کہ کوئی بھی شخص کسی کی طرف سے بنا قاضی بنائے قاضی بن نہیں سکتا، اور کوئی اس وقت تک امیر نہیں بن سکتا جب تک کہ کوئی شخص امارت سونپ نہ دے، بالکل اسی طرح کوئی شخص خلیفہ بھی اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ کوئی اسے خلیفہ نہ بنائے۔ معلوم ہوا کہ کوئی شخص تب ہی خلیفہ ہو سکتا ہے جب اسے مسلمانوں کی ایک جماعت خلیفہ بنا دے، اور وہ شخص خلیفہ کے اختیارات کا مالک بھی تبھی ہوتا ہے جب اس کے لیے خلافت کا معاملہ مکمل ہو جائے۔ چنانچہ انعقاد خلافت کے لیے دو فریقین کا ہونا ضروری ہے، ایک وہ جسے خلافت کا طلبگار ہے اور دوسرے مسلمانوں کی جماعت جو اس کی خلافت پر راضی ہو۔ اسی لیے انعقاد خلافت کے لیے مسلمانوں کی بیعت لازمی کی گئی۔ اسی سے یہ بات بھی طے ہو گئی کہ جب کوئی شخص بزور بازو تسلط کے ذریعے اقتدار حاصل کر لے تو صرف اس چیز سے وہ خلیفہ نہیں بن جاتا اگرچہ وہ خود کو خلیفۃ المسلمین کہتا پھرے۔ کیونکہ مسلمانوں نے اسے خلیفہ نہیں بنایا۔ اگر لوگوں پر جبر و اکراہ کے ذریعے وہ اپنی بیعت لے لے اور اس سے بیعت کر بھی لی جائے تب بھی وہ خلیفہ نہیں بنتا، کیونکہ جبر و اکراہ کی بنیاد پر لی گئی بیعت کا کوئی اعتبار ہی نہیں اور نہ ہی اس سے خلافت منعقد ہوتی ہے، بیعت باہمی رضامندی و اختیار پر مشتمل

عقد کا نام ہے جو جبر و اکراہ سے پایہ تکمیل تک نہیں پہنچتا۔ چنانچہ باہمی رضامندی و اختیار سے ہی بیعت منعقد ہوتی ہے۔

تاہم اگر بزور بازو اختیارات کی باگ ڈور سنبھالنے والا شخص لوگوں کو یہ باور کروادے کہ عوام کی مصلحت و فلاح اس کی بیعت ہی میں ہے اور وہ احکام شرعیہ کو قائم بھی کرے گا، اور اس کی ترغیب پر لوگ رضامند ہو کر اپنے اختیار کے ساتھ اس کی بیعت کر لیں تو رضامندی و اختیار کی اس بیعت کے بعد سے وہ شخص خلیفہ بن جائے گا، اگرچہ ابتدا میں اس نے تسلط و قوت ہی سے غلبہ حاصل کیا ہو۔ لہذا خلیفہ کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کی بیعت کی جائے، اور بیعت رضامندی و اختیار کے ساتھ ہو، پھر جس کے ہاتھ پر بیعت ہو رہی ہے وہ خواہ حاکم و سلطان ہو یا حاکم اور سلطان نہ ہو۔

پھر وہ لوگ جن کی بیعت سے خلافت منعقد ہو جاتی ہے وہ کون ہیں؟ تو یہ چیز خلفائے راشدین کی بیعت اور صحابہ کرام کے اجماع پر غور کر کے معلوم ہو سکتی ہے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت میں صرف ان اہل حل و عقد مسلمانوں کی بیعت پر اکتفاء کیا گیا جو اس وقت مدینہ میں موجود تھے، ان کے علاوہ مکہ اور جزیرہ عرب کے دیگر تمام علاقوں میں دیگر مسلمانوں سے کوئی بھی رائے نہیں لی گئی تھی، بلکہ ان سے تو پوچھا بھی نہیں گیا تھا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی بیعت میں بھی معاملہ ایسا ہی رہا۔ البتہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی بیعت کے موقع پر حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے مدینہ کے دیگر مسلمانوں سے رائے بھی لی تھی۔ حضرت ابو بکر نے جس طرح حضرت عمر کو خلیفہ مقرر کرنے کے وقت محض ارباب حل و عقد سے بیعت لی تھی اس طرح یہاں نہیں کیا گیا۔ بہر حال حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد میں مدینہ کی اکثریت اور اہل کوفہ کی بیعت پر اکتفاء کیا گیا۔ تاہم بیعت لینے والے صرف حضرت

علی رضی اللہ عنہ ہی تھے اور ان کے مخالفین کے نزدیک بھی بہر حال خلیفہ حضرت علی ہی تھے، کیونکہ انھوں نے اس موقع پر بھی کسی اور کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی تھی، اور نہ ہی حضرت علی کی بیعت پر کوئی اعتراض کیا تھا، ہاں خون عثمان غنی کا مطالبہ کیا تھا۔ چنانچہ ان مخالفین پر باغی ہونے کا حکم لگایا جائے گا جو خلیفہ سے کسی معاملے میں انتقام کا مطالبہ کریں۔ ایسی صورت میں خلیفہ پر لازم ہوتا ہے کہ ان کی غلط فہمی دور کر کے ان سے قتال کرے۔ لہذا ان لوگوں کی کوئی الگ خلافت نہیں ہوتی۔

تینوں خلفاء کی بیعت دیگر علاقوں کے افراد سے قطع نظر محض مدینہ ہی کے اکثر لوگوں کے بیعت کر لینے سے خلافت منعقد ہو گئی تھی، ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعتِ خلافت کرنے میں اہل کوفہ بھی شریک تھے، اور یہ سب کچھ صحابہ کرام کی موجودگی میں اور ان کے سامنے ہوا مگر کسی نے اس طریقۂ بیعت کی مخالفت نہیں کی، اور اس بیعت میں اہل مدینہ میں اگرچہ خلیفہ کی شخصیت اور اعمال کے بارے میں دو آراء پائی جاتی تھیں مگر اس کے باوجود جب اکثر اہل مدینہ نے بیعت کر لی تو اکثریت کی بیعت پر اقتصار کرنے پر کسی نے نکیر نہیں کی۔ چنانچہ اس بات پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا کہ خلافت ان لوگوں کے ذریعے منعقد ہو جاتی ہے جو حکم کے معاملے میں دیگر مسلمانوں کی ترجمانی کرتے ہوں، کیونکہ اس زمانے میں تو ارباب حل و عقد اور مدینہ کے اکثر باشندے ہی ایسے ہو سکتے تھے جو خلافت کے معاملے میں تمام بلاد اسلامیہ میں موجود امت مسلمہ کی رائے کی ترجمانی کر سکیں۔

اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ جن علاقوں کے لوگوں کے لیے خلیفہ مقرر کیا جانا ہے اور جو لوگ خلیفہ کی فرمانروائی کے تحت داخل ہوں گے ان علاقوں میں موجود اکثر مسلمانوں کی ترجمانی کرنے والے زیادہ تر لوگ جب کسی سے بیعت خلافت کر لیں تو وہ خلافت منعقد ہو جاتی ہے، جیسا کہ خلفائے راشدین کے

زمانے میں ہوا۔ ان لوگوں کی یہ بیعت بیعتِ خلافت شمار ہوگی، لیکن ان کے علاوہ لوگ جو خلافت کی بیعت کے بعد بیعت کریں گے ان کی بیعت بیعتِ خلافت نہیں بلکہ بیعتِ اطاعت یعنی خلیفہ کی تابعداری کی بیعت کہلائے گی۔

یہ تمام حکم اس وقت ہے جب خلیفۃ المسلمین فوت یا معزول ہو جائے۔ لیکن اگر مطلقاً کوئی خلیفہ موجود ہی نہ ہو اور احکام شرعیہ کے نفاذ اور اسلامی دعوت پوری دنیا تک لے جانے کے لیے مسلمانوں پر ایک خلیفہ کا تقرر فرض ہو جائے، جیسا کہ 1443ھ بمطابق 1924ء میں استنبول میں خلافت اسلامیہ کے زوال کے بعد سے آج کے دن تک جو معاملہ ہے تب تو دنیا میں موجود امت مسلمہ کے تمام ممالک میں سے کوئی بھی ملک اس بات کا اہل ہے کہ وہ کسی خلیفہ کو مقرر کر لے، اسی سے خلافت کا انعقاد ہو جائے گا۔

تو جب ان ممالک میں سے کوئی بھی ملک کسی خلیفہ کا تقرر کر لیں اور اس طرح خلافت کا انعقاد ہو جائے تب ہر مسلمان پر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اس خلیفہ کی بیعتِ اطاعت کریں۔ یعنی انعقاد خلافت تو کسی بھی مسلمان قوم کی طرف سے بیعت کیے جانے پر ہو چکی اب اس کے بعد محض بیعت اطاعت کی جانا فرض ہے۔ خواہ بیعتِ خلافت کرنے والا ملک کوئی بڑا ملک ہو جیسے مصر، ترکی یا انڈونیشیا وغیرہ یا کوئی چھوٹا ملک ہو جیسے اردن، البانیا یا لبنان وغیرہ، البتہ بیعتِ خلافت کی درستگی کے لیے چار شرائط موجود ہونا ضروری ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اس ملک کی اتھارٹی صرف مسلمانوں پر مبنی خود مختار اتھارٹی ہونی چاہیے، نہ تو کفار پر مبنی اتھارٹی ہو اور نہ ہی کفریہ تسلط کے زیر سایہ اتھارٹی ہونی چاہیے۔

اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس ملک میں مسلمانوں کی حفاظت کا ذمہ محض اسلامی ذمہ ہو، یہ ذمہ داری کفر کی طرف سے نہ ہو۔ یعنی اس ملک کی داخلی و خارجی حفاظت مسلمانوں کی طاقت سے ہو، اور یہ حفاظت محض اسلامی قوت ہونے کی بناء پر ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ خلافت فوراً ہی انقلابی انداز میں اسلامی کے مکمل اور عمومی نفاذ کی ابتدا کر دے، اور اسلام کی دعوت بھی اقوام عالم کی طرف لے کر چلے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جس خلیفہ سے بیعت کی گئی ہے اس میں انعقاد خلافت کی تمام شرائط بھی موجود ہوں، اگرچہ اس کے افضل ہونے کی تمام شرائط نہ بھی ہوں، کیونکہ اصل اعتبار انعقاد خلافت کی شرائط کا ہے۔

چنانچہ جب وہ ملک ان چار شرائط کے مطابق خلافت منعقد کرلے تو محض اسی ملک کی بیعت سے خلافت کا وجود قائم ہو جائے گا، اور خلافت منعقد ہو جائے گی، اگرچہ اس ملک کے اکثر ارباب حل و عقد اکثر امت مسلمہ کی نمائندگی نہ کرتے ہوں۔ کیونکہ خلافت قائم کرنا فرض کفایہ ہے، اور جو شخص اس کو تمام تر شرائط کے ساتھ قائم کرنے کی ذمہ داری اٹھا چکا ہے گویا کہ وہ ایک فرض کو قائم کرنے والا ہے۔ اور امت مسلمہ میں سے اکثر ارباب حل و عقد کی نمائندگی کرنے والوں کی بیعت تو اس وقت شرط تھی جب خلافت ابتدا ہی سے موجود ہو لیکن پچھلے خلیفہ کی وفات یا معزولیت کے پیش نظر کسی نئے خلیفہ کا انعقاد ضروری ہو۔

تاہم جب کوئی خلیفہ مطلقاً موجود ہی نہ ہو، اور از سر نو کسی خلیفہ کے تقرر کا مسئلہ در پیش ہو تب تو محض شرعی شرائط کے مطابق ایسے کسی خلیفہ اور اس سے بیعت کا وجود ہی کافی ہے جس میں خلیفہ کی شرائط

شرعیہ اور انعقاد خلافت کی شرعی شرائط مکمل پائی جائیں، خواہ بیعت کرنے والوں کی تعداد کتنی بھی ہو۔ کیونکہ اس وقت اصل مسئلہ ایک ایسے فرض کے قیام کا ہوجاتا ہے جسے مسلمان تین ایام سے زائد گزرنے کے باوجود قائم نہ کرسکے، چنانچہ اس فرض کے قیام میں تقصیر کرنے والوں نے خود ہی اپنا حق چھوڑ دیا کہ وہ کسے خلیفہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ تو اب جو بھی اس فرض کو قائم کرے تو انعقاد خلافت میں بھی وہ ہی کافی ہوگا۔

بہرحال جب اس ملک میں خلافت قائم ہوجائے اور خلیفہ مقرر ہوجائے تب تمام مسلمانوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس خلافت کے جھنڈے تلے جمع ہوں اور اس خلیفہ سے بیعت کریں، ورنہ وہ عند اللہ گناہگار ہوں گے۔

اور خلیفہ پر بھی واجب ہے کہ وہ دیگر مسلمانوں کو اپنی بیعت کے لیے طلب کرے، اگر وہ لوگ انکار کر دیں تو وہ باغیوں کے حکم میں ہوں گے، چنانچہ ان کے اطاعت میں داخل ہونے تک خلیفہ پر ان سے جنگ لڑنا واجب ہے۔ اور اسی طرح اگر اسی ملک یا کسی اور ملک میں خلیفہ اول کی بیعت کے بعد کسی اور خلیفہ کی بیعت کرلی جائے، جب کہ خلیفہ اول کی بیعت شرعی اعتبار سے منعقد ہوچکی تھی اور اس میں گذشتہ چاروں امور بھی مکمل موجود تھے تب تمام مسلمانوں پر واجب ہوجاتا ہے کہ وہ خلیفہ ثانی سے اس وقت تک بیعت کریں جب تک وہ خلیفہ اول کی بیعت میں داخل نہ ہوجائے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت نقل فرمائی کہ انھوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الْآخَرِ))

"جس شخص نے کسی امام سے بیعت کرتے ہوئے اپنا ہاتھ اور دل کا معاملہ اسے سونپ دیا تو اسے چاہیے کہ اب وہ اسی کی اطاعت کرے جہاں تک ممکن ہو، (اس دوران) اگر کوئی اور آکر امامت کے معاملے میں اس سے جھگڑے تو اس کی گردن کاٹ دو۔" کیونکہ جو شخص مسلمانوں کو اسلام کے جھنڈے تلے جمع کرنے والا ہے وہ مسلمانوں کا خلیفہ ہی ہے، تو جب خلیفہ موجود ہوگا مسلمانوں کی جماعت بھی موجود ہوگی، چنانچہ اس جماعت میں جاکر شامل ہوجانا فرض ہوگا اور اس سے نکلنا حرام ہوگا۔ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ ہی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمایا:

((من رأى من أميره شيئاً يَكْرَهُهُ فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية))

"تم میں سے جو شخص بھی اپنے امیر میں کچھ (ناپسند امر) دیکھے تو اسے چاہیے کہ اس پر صبر کرے، کیونکہ جس شخص نے جماعت کو ایک بالشت بھی چھوڑا اور اسی حالت میں مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔"

اسی طرح ایک اور روایت میں امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمایا:

((من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية))

”جو شخص اپنے امیر سے کوئی بات ناپسند کرے تو اسے اس پر صبر کر لینا چاہیے، کیونکہ لوگوں میں سے کسی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ ایک بالشت بھی فرمانروائی سے نکلے اور اسی حالت میں مر جائے، کیونکہ یہ جاہلیت کی موت ہوگی۔“

دیکھیں ان دونوں حدیثوں کا مفہوم یہی ہے کہ جماعت اور خلیفہ کو لازماً اختیار کیا جائے۔

اس بیعت میں غیر مسلموں کو کوئی حق حاصل نہیں، اور نہ ہی ان پر یہ بیعت کرنا واجب ہے، کیونکہ یہ تو اسلام، کتاب اللہ اور سنت رسول پر بیعت کی جاتی ہے، جس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ بیعت کرنے والا اسلام، کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ پر ایمان رکھتا ہو، جب کہ غیر مسلم لوگوں کا احکام شریعت میں داخل ہونا جائز ہی نہیں، اور نہ ہی حاکم کو منتخب کرنا ان کا کام ہے کیونکہ مسلمانوں پر انھیں کسی قسم کا کوئی اختیار حاصل نہیں اور نہ ہی وہ بیعت کے اہل ہیں۔

بیعت

بیعت تمام مسلمانوں پر فرض ہے، اور ہر مسلمان خواہ مرد ہو یا عورت سب کا حق ہے۔

بیعت کے فرض ہونے پر بہت سی احادیث دلالت کرتی ہیں:

ان میں سے ایک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے:

((...ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية))

”اور جو شخص اس حالت میں مر جائے کہ اس کے گلے میں بیعت کا طوق نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔“

اور بیعت تمام مسلمانوں کا حق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بیعت کی حقیقت ہی اس بات کو واضح کرتی ہے، کیونکہ بیعت مسلمانوں کی طرف سے خلیفہ کے لیے کی جاتی ہے، خلیفہ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے نہیں کی جاتی۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر مسلمانوں کا بیعت کرنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ بخاری میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم))

"ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات پر بیعت کی کہ ہم ان کے احکام کو سنیں گے اور مانیں گے، خواہ پسندیدہ چیز کا حکم دیں یا ناپسند بات کا، اور اس بات پر کہ ہم خلیفہ سے اس کی خلافت میں نہیں جھگڑیں گے، جہاں بھی ہوں حق کہیں گے، حق کریں گے، اور اللہ کے معاملے میں کسی ملامت گر کی پرواہ نہ کریں گے۔"

اسی طرح بخاری میں ایوب بن حفصہ نے حضرت عطیہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا:

((بايعنا النبي ﷺ فقرأ عَلَيْنا {أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا} ونهانا عن النياحة، فقبضت امرأة منا يدها فقالت: فلانة أسعدتني، وأنا أريد أن اجزيها، فلم يقل شيئاً فذهبت ثم رجعت))

"ہم نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی تو آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی، اور اسی طرح ہمیں نوحہ کرنے سے منع فرمایا، اس دوران ہم میں سے ایک عورت نے

اپنا ہاتھ کھینچ لیا اور کہنے لگی کہ فلاں عورت نے (ایک موقع پر میرے ساتھ نوحہ کرنے میں) میری مدد کی تھی، میں چاہتی ہوں کہ (اس کے ساتھ نوحہ کرکے) اس کا بدلہ چکا آؤں، آپ ﷺ نے یہ سن کر کچھ نہ کہا، چنانچہ وہ گئی اور بعد ازاں واپس لوٹ آئی۔"

اسی طرح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه إن أعطاه ما يريد وفى له، وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطي بها كذا وكذا فصدقه فأخذها ولم يُعط بها))

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "تین آدمی ایسے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن بات نہیں کرے گا اور نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لیے بہت سخت دکھ دینے والا عذاب ہوگا۔ ایک وہ شخص جس کے پاس راستے میں زیادہ پانی ہو اور وہ مسافر کو اس میں سے نہ پلائے دوسرا وہ شخص جو امام سے بیعت کرے اور بیعت کی غرض صرف دنیا کمانا ہو اگر وہ امام اسے کچھ دنیا دیدے تو بیعت پوری کرے ورنہ توڑ دے۔ تیسرا وہ شخص جو کسی دوسرے سے کچھ مال متاع عصر کے بعد بیچ رہا ہو اور قسم کھائے کہ اسے اس سامان کی اتنی اتنی قیمت مل رہی تھی اور پھر خریدنے والا اسے سچا سمجھ کر اس مال کو لے لے حالانکہ اسے اس کی اتنی قیمت نہیں مل رہی تھی۔"

بخاری ہی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل فرمایا: "ہم جب رسول اللہ ﷺ سے سمع وطاعت

پر بیعت کرتے تو آپ ﷺ ہمیں فرماتے کہ ان چیزوں میں (سننا اور اطاعت کرنا ہوگا) جن میں قدرت ہو۔"

بخاری میں حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے:

((بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة، فلقنني: فيما استطعت، والنصح لكل مسلم))

"میں نے رسول اللہ ﷺ سے سمع وطاعت پر بیعت کی تو آپ ﷺ نے یہ الفاظ بھی بڑھائے کہ جن چیزوں میں تمہیں قدرت ہو، اور ہر مسلمان کے لیے خیر خواہی پر بیعت کرو۔"

اسی طرح بخاری میں جنادہ بن ابی امیہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے:

((دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا أصلحك الله حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي ﷺ قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه. فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأَثَرَةً علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان))

"ہم عبادہ بن صامت کے پاس آئے، وہ بیمار تھے، ہم نے کہا کہ اللہ آپ کو شفا دے، آپ ہمیں کوئی ایسی حدیث سنائیں جو آپ نے نبی ﷺ سے سنی ہو اور آپ کو اس سے فائدہ ہوا ہو، تو انہوں (عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ) نے بیان کیا کہ ہمیں نبی ﷺ نے بلایا تو ہم نے آپ ﷺ سے بیعت کر لی، جن باتوں

کا نبی کریم ﷺ نے ہم سے عہد لیا تھا ان میں یہ بھی تھا کہ خوشی و ناگواری، تنگی اور کشادگی اور اپنی حق تلفی میں بھی اطاعت و فرمانبرداری کریں اور یہ بھی کہ حکمرانوں کے ساتھ حکومت کے بارے میں اس وقت تک جھگڑا نہ کریں جب تک ان کو اعلانیہ کفر کرتے نہ دیکھ لیں جس سے متعلق تمھارے پاس اللہ کی طرف سے واضح دلیل موجود ہے۔"

چنانچہ خلیفہ کی بیعت مسلمانوں کے ہاتھوں ہوگی اور وہ مسلمانوں کا حق ہے، ان کے علاوہ کسی اور کا حق نہیں، انھی مسلمانوں کی بیعت سے خلیفہ کی خلافت منعقد ہوتی ہے۔ یہ بیعت ہاتھ سے مصافحہ کرتے ہوئے یا لکھ کر کی جاتی ہے، حضرت عبداللہ بن دینار رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ

((شهدت ابن عمر حيث اجتمع الناس على عبد الملك قال: كتب: إني أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين، على سنة الله وسنة رسوله ما استطعت))

"میں حضرت عبداللہ بن عمر کے پاس اس وقت حاضر ہوا جب لوگ عبدالملک کے ہاتھ پر بیعت کے لیے متفق ہو گئے تھے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر نے لکھا کہ میں عبداللہ، اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی سنت کے مطابق حتی المقدور عبدالملک بن مروان امیر المؤمنین کے احکام سننے اور اس کی اطاعت کا اقرار کرتا ہوں۔" اسی طرح کسی بھی ذریعے کو اختیار کرتے ہوئے بیعت کرنا درست ہوگا۔

ہاں البتہ بیعت میں یہ شرط ہے کہ بیعت بالغ کی طرف سے ہی ہوتی ہے، بچوں کی طرف سے بیعت

درست نہیں۔ بخاری میں ابو عقیل زہرہ بن معبد نے اپنے دادا عبداللہ بن ہشام سے نقل کیا جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کا زمانہ بھی پایا تھا، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے میری والدہ زینب بنت حمید رسول اللہ ﷺ کے پاس لائیں اور عرض کرنے لگیں کہ اے اللہ کے رسول! اس بچے کو بیعت کر لیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((هو صغير))

"یہ تو بچہ ہے، پھر آپ ﷺ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور ان کے لیے دعا فرمائی۔"

جہاں تک بیعت کے الفاظ کا معاملہ ہے تو اس کے لیے کوئی متعیّن الفاظ نہیں، البتہ الفاظ جو بھی ہوں ان میں یہ صراحت ضروری ہے کہ خلیفہ کے کتاب و سنت پر عمل کرنے والا ہوگا، اور یہ بھی کہ ہر تنگی و خوشحالی اور پسندیدہ و ناپسند امور میں اس شخص کی اطاعت کرے گا جس سے بیعت کر رہا ہے۔ اور جب بیعت کرنے والا خلیفہ سے بیعت کر لے یا دوسرے مسلمانوں کی بیعت سے خلیفہ کی خلافت منعقد ہو جائے تو اب بیعت کرنے والے کی گردن میں یہ بیعت امانت ہو جاتی ہے جس سے رجوع کرنا جائز نہیں۔ تو انعقاد خلافت کے اعتبار سے بیعت ایک حق ہے جو بیعت کرنے تک باقی رہتا ہے۔ پھر اگر وہ شخص بیعت کر لے تو یہ بیعت اسے لازم ہو جاتی ہے، اور اگر وہ اس سے رجوع کرنا چاہے تو اس کے لیے جائز نہیں۔ بخاری میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ

((أن أعرابيا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام، فأصابه وعك، فقال: أقلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج،

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المدينة كالكير، تنفي خبثها، وينصع طيبها))

''ایک دیہاتی نے رسول اللہ ﷺ سے اسلام پر بیعت کی۔ اسے بخار چڑھ گیا، وہ کہنے لگا کہ میری بیعت توڑ دیجئے، آپ ﷺ نے انکار کیا، وہ پھر آیا اور کہنے لگا کہ میری بیعت توڑ دیجیے، آپ ﷺ نے پھر انکار کر دیا، پھر تیسری بار آیا اور کہنے لگا کہ میری بیعت توڑ دیجیے، آپ ﷺ نے پھر انکار کر دیا تو وہ چلا گیا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ مدینے کی مثال بھٹی کی سی ہے کہ میل کچیل کو دور کر کے خالص جوہر کو نکھار دیتی ہے۔''

اور حضرت نافع نے فرمایا مجھے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے کہا کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له))

''جس شخص نے خلیفہ کی اطاعت سے ہاتھ نکال لیا وہ قیامت کے دن اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے پاس کوئی حجت نہیں ہوگی۔'' اور خلیفہ کی بیعت کو توڑ دینا اللہ کی اطاعت سے ہاتھ نکالنے کے مترادف ہے۔ البتہ یہ جب ہے کہ جب اس شخص نے کسی خلیفہ سے انعقاد خلافت کی بیعت کی ہو یا پھر ایسے خلیفہ سے بیعت اطاعت کی ہو جس پر مسلمانوں نے راضی ہو کر بیعت کر لی ہو لیکن اگر یہ کسی سے ابتداءً بیعتِ خلافت کر لے اور پھر دیگر مسلمان اس شخص کی خلافت پر متفق نہ ہوئے ہوں تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس بیعت کو توڑ دے، اس اعتبار سے کہ مسلمانوں نے مجموعی طور پر اس خلیفہ کو قبول

نہیں کیا۔ لہذا حدیث میں جو ممانعت ہے وہ کسی خلیفہ کی بیعت کو توڑ دینے کی ہے ایسے شخص کی بیعت کو توڑنے کی کوئی ممانعت نہیں کہ جس کی خلافت منعقد ہی نہ ہوئی ہو۔

خلیفہ کی شرائط

خلیفہ میں خلافت کی اہلیت کے لیے سات شرائط پائی جانا ضروری ہیں، تاکہ اس کے لیے خلافت کی بیعت منعقد ہو اور یہ ساتوں کی ساتوں شرطیں خلافت کے انعقاد کی شرطیں ہیں اگر ان میں سے ایک بھی شرط کم ہو جائے تو خلافت منعقد نہیں ہوگی اور وہ سات شرائط یہ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ خلیفہ مسلم ہو، لہذا کسی کافر کے لیے خلافت مطلقا درست نہیں اور نہ ہی اس کی اطاعت کرنا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَ لَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ۧ﴾ [النساء: 141] ''اور اللہ ہرگز کفار کو مسلمانوں پر غلبہ نہیں دے گا''۔ جب کہ محکوم پر حکومت تو حاکم کے غلبے کی مضبوط ترین صورت ہے، پھر آیت میں حرفِ ''لن'' کے ساتھ تعبیر کیا گیا، جو ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے، یہ چیز اس بات سے یقینی ممانعت کا قرینہ بھی ہے کہ کافر مطلقاً کسی بھی غلبے کا اہل نہیں خواہ وہ غلبہ خلافت کی صورت میں ہو یا اس سے کم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خلیفہ مرد ہو، کسی عورت کی خلافت جائز نہیں، خلیفہ مرد ہونا ضروری ہے، عورت کی خلافت درست ہی نہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جنگ جمل کے دنوں میں میں اصحاب جمل والوں کے ساتھ مل کر قتال کرنے ہی والا تھا کہ مجھے ایک بات نے بہت زیادہ فائدہ پہنچایا جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی، پھر فرمایا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ

خبر پہنچی کہ اہل فارس نے خود پر کسریٰ کی بیٹی کو حاکم بنالیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))

"وہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جو اپنی حکومت عورت کو سونپ دے۔" رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں سے فلاح کی نفی فرمائی جو اپنا ولی امر کسی عورت کو بنالیں، چنانچہ یہ حدیث عورت کو خلیفہ بنانے کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ یہ بھی ایسا لفظ ہے جس سے طلب ظاہر ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ حدیث عورت کو ولی الامر بنانے والوں کی مذمت پر مشتمل ہے بایں طور کہ ان سے فلاح کی نفی کی گئی ہے، لہذا یہ طریقہ یقینی ممانعت کا قرینہ ہے۔ اور یہ عورت کو منصب تولیت سونپنے کی یہ ممانعت ایسے صیغے سے متّصل ہے جس سے ترک فعل یقینی طور پر مطلوب ہے، چنانچہ عورت کو ولی الامر بنانا حرام ہے۔ اور عورت کو حکومت سونپنے سے مراد،،،

خلافت اور اس کے علاوہ وہ تمام مناصب ہیں جس میں حکومتی اختیار ہوتا ہو، کیونکہ حدیث کا موضوع ہی کسریٰ کی بیٹی کو بادشاہ بنانا ہے،،،

چنانچہ یہ حدیث اپنے موضوع کے ساتھ ہی خاص رہے گی، نہ تو صرف کسریٰ کی بیٹی ہی کے ساتھ خاص سمجھی جائے گی اور نہ ہی کسی طور پر حکومت کے علاوہ تمام تر مناصب کی ممانعت پر یہ حدیث عام سمجھی جائے گی۔

خلیفہ کے لیے تیسری شرط یہ ہے کہ وہ بالغ ہو، چنانچہ بچے کا خلیفہ بننا جائز نہیں۔ کیونکہ سنن ابی داؤد میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((رُفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر، وعن المبتلى حتى يعقل))

"تین لوگوں پر سے قلم اٹھا لیا گیا ہے: سونے والے شخص سے یہاں تک کہ وہ جاگ جائے، بچے سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور مجنون سے یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے۔" اور جس شخص سے قلم اٹھایا ہوا ہو اسے اپنے نفس کے بارے میں تصرف کرنا درست نہیں، وہ شخص شرعاً غیر مکلف ہے، چنانچہ اس کا خلیفہ، یا اس سے کمتر منصب سنبھالنا درست نہیں، کیونکہ یہ تو تصرفات کے مالک ہی نہیں۔ اسی طرح بچے کے خلیفہ ہونے کے عدم جواز پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بچے کی بیعت ہی نہیں لی، حضرت عبد اللہ بن ہشام جو اس وقت بچے تھے ان کی بیعت چھوڑ دی اور فرمایا کہ یہ بچہ ہے۔ اور جب بچے کی بیعت درست ہی نہیں اور نہ ہی کسی اور کا خلیفہ کے طور پر اسے بیعت میں لینا جائز ہے، تو خود بچے کا خلیفہ نہ ہونا بطریق اولیٰ ناجائز ہو گا۔

خلیفہ کے لیے چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہو، لہذا مجنون کا خلیفہ ہونا درست نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تین لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے"۔ پھر ان تینوں میں سے ایک شخص اسے بتایا "جو مجنون ہے یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے"۔ اور جس شخص سے قلم اٹھایا گیا ہو وہ مکلف نہیں۔ اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ تکلیف انسانی کا سارا دارومدار عقل پر ہے، جو تمام تصرفات کے صحیح ہونے کی شرط ہے، اور خلیفہ تو حکومت کے تصرفات کی انجام دہی کرتا ہے، اور شرعی تکالیف و احکام کو نافذ کرتا ہے، لہذا خلیفہ کوئی مجنون ہونا درست نہیں۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ خلیفہ عادل ہو، لہذا فاسق کو خلیفہ بنانا درست نہیں، عدالت خلافت کے انعقاد کے ساتھ ساتھ خلافت کے دوام کے لیے بھی لازمی شرط ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے گواہ کے بارہ میں یہ شرط عائد کی کہ وہ عادل ہو، فرمایا: ﴿ وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴾[الطلاق:2] ''اور گواہ بناؤ تم میں سے دو عدل والے (لوگوں) کو''۔ تو جس کا معاملہ گواہوں سے انتہائی اوپر ہو یعنی خلیفہ، اس کا عادل ہونا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا۔ اسی طرح ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب محض گواہ کے لیے عادل ہونا شرط قرار دی گئی تو خلیفہ کے لیے بطریق اولیٰ عادل ہونا ضروری ہے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ خلیفہ آزاد شخص ہو، کیونکہ غلام تو اپنے آقا کا مملوک ہوتا ہے، وہ خود اپنی ذات میں تصرف کا مالک نہیں ہوتا تو دوسروں کی ذات پر تصرف کا بطریق اولیٰ مالک نہ ہوگا۔ لہذا وہ لوگوں پر ولایت کا حقدار نہیں ہو سکتا۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ خلیفہ خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنے پر قادر بھی ہو، کیونکہ بیعت بھی اسی قدرت کا تقاضا کرتی ہے، لہذا ایسے شخص کی خلافت درست نہیں جو خلافت کی مسئولیات سنبھالنے سے عاجز ہو۔

یہ سب چیزیں خلافت کے انعقاد کے لیے شرط ہیں۔ ان ساتوں چیزوں کے علاوہ اور کوئی بھی چیز ایسی نہیں کہ انعقاد خلافت کے لیے شرط بن سکے، ہاں افضلیت خلافت کی مزید شرائط ہونا ممکن ہے جب نصوص صحیحہ سے ان کا ثبوت ہو یا کسی ایسے حکم کے تحت آتی ہوں جو نص صحیح سے ثابت ہو۔ کیونکہ کسی چیز کو انعقاد خلافت کے لیے شرط قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ نص میں اس کا شرط ہونا طلب جازم

سے ثابت ہو جو لزوم کا قرینہ ہوتا ہے۔،،،

پس جب کوئی دلیل طلب جازم (حتمی طلب) کو متضمن نہ ہو تو پھر وہ افضلیت کی شرط ہو گا، انعقاد خلافت کی شرط نہیں ہو سکتی۔ جب کہ نصوص میں صرف یہی سات شرائط ایسی آئی ہیں جن میں طلب جازم موجود ہے۔ اسی لیے انعقاد خلافت کی صرف یہی شرائط ہیں۔ اور ان کے علاوہ دیگر ایسی شرائط جو صحیح دلیل سے ثابت ہوں مگر طلب جازم موجود نہ ہو تو وہ محض افضلیت خلیفہ کی شرط ہوں گی۔

چنانچہ اسی بناء پر انعقاد خلافت کے لیے خلیفہ کا مجتہد ہونا بھی شرط نہیں، کیونکہ اس بارے میں کوئی صحیح نص موجود نہیں۔ علاوہ ازیں خلیفہ کا کام تو حکومت کرنا ہے جس کے لیے اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ خلیفہ حکمِ شرعی کسی سے پوچھ لے اور کسی مجتہد کا مقلد بن جائے، اور اسی مجتہد کی تقلید کی بناء پر وہ احکام اپنائے گا، لہذا خود اسے مجتہد ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ اس کا مجتہد ہونا افضل ضرور ہے،،،،

لیکن اگر وہ مجتہد نہ بھی ہو تو اس کی خلافت منعقد ہو جائے گی۔ اسی طرح خلافت کے انعقاد کے لیے یہ بھی شرط نہیں کہ خلیفہ دلیر اور بہادر ہو، یا پھر اتنی بالغ نظری والا شخص ہو جو رعایا کی بھلائی اور مصلحتوں کی تدابیر سے خوب واقف ہو، کیونکہ اس بارے میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں، اور نہ ہی یہ شرط کسی ایسے شرعی حکم کے تحت آتی ہے جو اسے انعقاد خلافت کے لیے شرط بناتا ہو۔ ہاں یہ افضل ضرور ہے کہ خلیفہ دلیر و بہادر ہو، خوب بصیرت و دور اندیشی والا شخص ہو۔

اسی طرح خلیفہ کے لیے یہ بھی شرط نہیں کہ وہ قریشی ہو۔

بخاری کی روایت میں جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے

ہوئے سنا:

((إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين))

"بے شک یہ معاملہ (خلافت) قریش میں رہے گا، جب تک یہ دین کو قائم رکھے ہوئے ہیں جو شخص بھی اس معاملے میں ان سے عداوت رکھے گا اللہ تعالیٰ اسے منہ کے بل الٹا دے گا۔" اسی طرح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان))

(مفتق علیہ) "یہ معاملہ (خلافت) قریش ہی میں رہے گا جب تک ان میں سے دو افراد بھی باقی ہیں۔" یہ احادیث جن میں قریش کے لیے حکومت کی بات کی گئی ہے اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحیح سند کے ساتھ ثابت ہیں لیکن ان میں صیغہ اِخبار (یعنی خبر دینے کا) استعمال ہوا ہے، اور صیغۂ اخبار اگرچہ طلب کا فائدہ تو دیتا ہے، مگر اس میں حتمی طلب مراد ہونا اسی وقت معتبر ہو سکتا ہے جب تک وہ کسی ایسے قرینے سے ثابت نہ ہو جو تاکید پر دلالت کرتا ہو، یا کسی روایت صحیحہ میں موجود ہو۔

چنانچہ معلوم ہوا کہ یہ شرط ندب و استحباب کے لیے ہے، وجوب کے لیے نہیں۔ لہذا یہ افضلیتِ خلافت کی شرط ہے، انعقاد خلافت کی نہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ ان سے جو بھی دشمنی کرے گا اللہ اسے اللہ نامراد کرے گا تو اس فرمان میں محض ان کی دشمنی سے منع کیا گیا ہے، خلافت قریش میں محصور ہونے کی کوئی تاکید نہیں کی گئی۔ لہذا حدیث میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں: اول یہ کہ خلافت قریش میں ہونی

چاہیے، اور دوسری بات ان سے دشمنی کی ممانعت کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں حدیث میں لفظ قریش اسم ہے صفت نہیں، جسے علم اصول میں لقب کہتے ہیں، اور مفہوم لقب پر مطلقاً عمل نہیں کیا جاتا، کیونکہ لقب کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا۔ اسی بنیاد پر قریش کے بارے میں نص ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خلافت غیر قریش میں نہ ہو۔،،،

چنانچہ آپ ﷺ کا یہ فرمان کہ یہ معاملہ قریش میں رہے گا، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ خلافت غیر قریش میں صحیح نہ ہو، اور نہ ہی یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ یہ خلافت ہمیشہ قریش ہی میں محصور رہے گی۔ چنانچہ قریش کے بارے میں نص اس چیز کے خلاف نہیں کہ خلافت غیر قریش میں بھی ہوگی۔ اس اعتبار سے یہ صرف افضلیت خلافت کی شرط ہے، انعقاد خلافت کی نہیں۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن رواحہ، زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہم کو بھی امیر بنایا، یہ سب قریش میں سے نہ تھے، یعنی خود رسول اللہ ﷺ ہی نے غیر قریش کو امیر بنا دیا۔ جب کہ حدیث میں ہذا الامر کے لفظ سے مراد امارت و حکومت ہی ہے، اس لفظ سے محض خلافت مراد نہیں لی گئی۔

تو خود رسول اللہ ﷺ کا غیر قریش کو امیر بنانا اس بات پر دلیل ہوئی کہ خلافت یا امارت قریش میں محصور نہیں، اور نہ ہی دوسروں کے لیے ممنوع ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے رسول اللہ ﷺ کی روایت بیان فرمائی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة))

"سنو اور اطاعت کرو، خواہ تم پر ایسا حبشی غلام ہی امیر بنا دیا گیا ہو جس کا سر کشمش کی مانند (چھوٹا سا) ہو"۔

اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت بیان فرمائی، وہ فرماتے ہیں:

((إِنَّ خَلِيلِي أَوْصَانِي: أَنْ أَسْمَعَ وَأُطِيعَ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا مُجَدَّعَ الْأَطْرَافِ))

وفي رواية: ((إن أُمّر عليكم عبد مُجدَّع أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا))

"مجھے میرے خلیل (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے وصیت فرمائی کہ سن اور کہنا مان خواہ (حکم دینے والا امیر) کن کٹا غلام ہی ہو، ایک روایت میں ہے: اگر تم پر کوئی ایسا غلام امیر بنا دیا جائے جو کن کٹا غلام ہو، کالا ہو، لیکن تمہیں اللہ کی کتاب کے مطابق لے کر چلے تو اس کی سنو اور کہنا مانو"۔ تو یہ تمام احادیث اس بارے میں صریح نصوص ہیں کہ مسلمانوں کا امیر کسی سیاہ غلام کو بنانا بھی جائز ہے، اسی صراحت سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ خلافت وولایت امر کسی غیر قریش بلکہ غیر عربی کو سونپنا بھی جائز ہے۔ اس طرح یہ احادیث محض بعض اہلیت خلافت والوں کی افضلیت پر دلالت کرتی ہیں، خلافت کو قریش میں محصور نہیں کر دیتیں کہ ان کے بغیر امر خلافت منعقد ہی نہ ہو سکے۔

اسی طریقے سے خلیفہ کا ہاشمی یا علوی ہونا بھی کوئی شرط نہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم یا بنو علی کے علاوہ دیگر افراد کو بھی تولیت عطا فرمائی، اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم تبوک کی طرف روانہ ہوئے تو مدینہ پر محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کو والی مقرر کیا، جو نہ ہاشمی تھے اور نہ علوی، اسی طرح یمن پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کو والی مقرر کیا، یہ دونوں ہی نہ ہاشمی تھے

اور نہ علوی۔

اسی طرح دلیل قطعی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ مسلمانوں نے حضرت ابو بکر، عمر اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم سے بیعت خلافت کی، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی ان سے بیعت کی حالانکہ یہ تینوں خلفاء بنو ہاشم میں سے نہیں تھے۔ اسی طرح تمام صحابہ ان تینوں خلفاء کی بیعت پر خاموش رہے، اور کسی سے مروی نہیں کہ انھوں نے ان کی بیعت کا اس وجہ سے انکار کیا ہو کہ یہ لوگ ہاشمی یا علوی نہیں۔ چنانچہ اس بات پر تمام صحابہ کرام کا اجماع ہے، اجماع کرنے والے صحابہ میں خود جناب علی، عبداللہ بن عباس اور تمام بنو ہاشم صحابہ بھی داخل ہیں کہ کسی غیر ہاشمی یا علوی کا خلیفہ بننا جائز ہے۔

اس بارے میں جناب علی اور اہل بیت کی فضیلت سے متعلق مروی احادیث مبارکہ محض ان حضرات کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ انعقاد خلافت کے لیے یہ شرط ہے کہ خلیفہ اہل بیت کے علاوہ کوئی اور ہو نہیں سکتا۔

اس تشریح یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر مذکورہ بالا احادیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تب بھی ان احادیث میں یا کسی اور صحیح حدیث سے ثابت شدہ حکم کے تحت ان سابقہ سات شرطوں کے علاوہ کوئی ایسی مزید شرط نہیں جو انعقاد خلافت کے لیے لازمی ہو۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ چیزیں خلیفہ کے فضیلت کے لیے شرط ہوں انعقاد خلافت کے لیے نہ ہوں۔

جب کہ شرعاً صرف یہی مطلوب ہے کہ خلیفہ کے لیے انعقاد خلافت کی شرائط موجود ہوں۔ ان کے علاوہ دیگر شرائط کے بارے میں مسلمانوں کے لیے اسی قدر ہدایات ہوں گی کہ جب ان کے سامنے اس منصب کے لیے مختلف افراد موجود ہوں تو وہ ان میں سے افضل شخص کو چن لیں۔ لیکن جب کسی بھی

شخص کو مسلمان خلیفہ کے طور پر قبول کر لیں تو اگر اس میں فضیلت خلافت سے قطع نظر محض انعقاد خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں تو اس کی خلافت منعقد ہو جائے گی۔

خلافت کی طلب

خلافت کی طلب اور اس کے حصول کے لیے نزاع کرنا تمام مسلمانوں کے لیے جائز ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں، نہ ہی خلافت کے معاملے میں نزاع کے ممنوع ہونے پر کوئی نص وارد ہوئی ہے۔ یہ بات ثابت ہے کہ مسلمانوں نے اس معاملے پر سقیفہ بنی ساعدہ میں ایسے وقت پر تنازع کیا جب کہ رسول ﷺ اپنے بستر وفات پر ہی تھے اور دفن بھی نہیں کیے گئے تھے۔ اسی طرح چھ اراکین شوریٰ جو کبار صحابہ کرام میں سے تھے ان کے بارے میں بھی ثابت ہے کہ انھوں نے تمام صحابہ کرام کے سامنے اس بارے میں نزاع کیا، کسی صحابی نے اس نزاع پر نکیر نہ فرمائی بلکہ اس تنازع کو جاری رہنے دیا۔ یہ دلیل بھی واضح کرتی ہے کہ خلافت پر تنازع کرنا جائز ہے، اسے طلب کرنا اور اس کے حصول کے لیے تگ و دو کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح اس منصب تک پہنچنے کے لیے مختلف آراء اور حجتوں کا باہم ٹکرانا بالکل درست ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ آپ ﷺ نے بہت سی احادیث میں منصب طلب کرنے سے منع فرمایا، تو وہ ممانعت ان حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ جیسے ان کمزور لوگوں کے ساتھ ہے جو اس کام کے اہل نہیں تھے۔ اس کے برعکس جو لوگ منصب کی اہلیت رکھتے ہیں ان کے لیے اس منصب کو طلب کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ سقیفہ بنی ساعدہ اور چھ اراکین شوریٰ کے معاملے میں صحابہ کرام کا اجماع اس چیز

کے جواز پر واضح ہے۔ چنانچہ عہدہ مانگنے کی ممانعت کا تعلق ایسے لوگوں سے ہی ہے جو اس عہدے کے اہل نہ ہوں، پھر خواہ وہ عہدہ امارت کا ہو یا خلافت کا۔ اور اہل اور لائق حضرات کے لیے عہدہ طلب کرنا بھی جائز ہے۔

بہر حال ہم یہ دیکھیں گے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے امارت طلب کرنے سے منع فرمایا، لیکن اس کے برعکس عہدہ طلب کرنا اور اس میں منازعت کرنے کے جواز پر صحابہ کا اجماع بھی موجود ہے تو پھر اس ممانعت کو لازماً ان ہی لوگوں پر محمول کرنا ہوگا جو اس عہدے کے اہل نہ ہوں، مطلقاً ممانعت پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

وحدت خلافت

یہ جائز نہیں کہ دنیا میں ایک خلیفہ کے علاوہ کوئی اور خلیفہ بھی موجود ہو، کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((ومن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الْآخَرِ))

"جس شخص نے کسی امام سے بیعت کی اور اپنے ہاتھ کا معاملہ اور دلی رضا اسے سونپ دی تو اب جتنا ممکن ہو اس کی اطاعت کرے، اگر کوئی اور شخص اس امام سے جھگڑے اور اس شخص کی گردن مار ڈالو۔" اسی طرح صحیح مسلم ہی میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((إِذَا بُوِيعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخِرَ مِنْهُمَا))

''جب دو خلیفہ کی بیعت کرلی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کرڈالو۔'' اور مسلم ہی نے عرفجہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی ہے:

((مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ))

''تم جب کسی ایک شخص کے ماتحت ہو اور تمھارے پاس کوئی شخص تمھاری اسی لاٹھی کو توڑنے کے لیے، یا تمھاری جماعت میں تفریق کرنے کے لیے آئے تو اسے قتل کرڈالو۔'' حضرت ابوحازم رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پانچ سال رہا، میں نے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا:

((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم))

''بنی اسرائیل کی سیادت انبیاء کرام علیہم السلام کیا کرتے تھے، جب بھی کسی نبی کی وفات ہوجاتی تو ان کے بعد دوسرے نبی آجاتے، میرے بعد کوئی نبی نہیں، البتہ خلفاء ہوں گے اور وہ کافی زیادہ ہوں گے، صحابہ نے فرمایا: اس صورت میں آپ ہمیں کس چیز کی وصیت فرماتے ہو؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک کے بعد دوسرے کی بیعت کرتے رہو، اور انھیں ان کا حق دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ ان سے ان کی رعیت کے

بارے میں سوال کرے گا۔"

جب دو علاقوں میں ایک ہی وقت پر دو خلیفوں کی بیعت ہو جائے تو دونوں کی خلافت منعقد نہیں ہوتی، کیونکہ مسلمانوں کے دو خلیفہ ہونا جائز ہی نہیں، اور نہ ہی یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلے بیعت کرنے والے کو خلیفہ مان لیا جائے، کیونکہ اصل مسئلہ اقامت خلیفہ کا ہے، خلافت میں پہلے آنے کا نہیں۔ علاوہ ازیں خلافت تمام مسلمانوں کا اجتماعی حق ہے، خلیفہ کا حق نہیں، لہذا جب مسلمان دو خلیفہ مقرر کر دیں تو ان پر لازم ہے کہ ایک بار مسلمان ایک خلیفہ کے تقرر کے لیے رجوع کریں۔ ان دونوں خلفاء کے درمیان قرعہ ڈال کر ایک کو مقرر کر لینا بھی درست نہیں، کیونکہ خلافت ایک عقد ہے، اور قرعہ کسی عقد میں داخل نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی یوں کہا جا سکتا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا تھا پہلے کی بیعت کرو، پھر اس کے بعد والے کی بیعت کرو، کیونکہ اس حدیث یہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب ایک خلیفہ موجود ہو اور اس کی موجودگی میں دوسرے خلفاء کی بیعت کر لی جائے تو اس صورت میں اصل بیعت پہلے خلیفہ ہی کی شمار ہوگی جس کی خلافت بھی منعقد ہو چکی ہے، اس کے بعد آنے والے خلفاء کی بیعت درست نہ ہوگی۔ جب کہ ہم جس مسئلے سے متعلق بات کر رہے ہیں یہاں خلافت ہی دو خلفاء کے لیے منعقد کی جا رہی ہے بایں طور کہ اہل حل و عقد نے ایک ہی وقت میں دو خلفاء مقرر کر لیے ہوں، اور دونوں ہی خلفاء کی بیعت شرعاً منعقد ہو گئی ہو، تو اس صورت میں دونوں عقود لغو شمار کیے جائیں گے، اور معاملہ مسلمانوں ہی کی طرف پھر سے لوٹ آنا ضروری ہے۔ اگر مسلمین انہی دو میں سے کسی ایک کی بیعت کر لیں تو اس خلیفہ کے لیے از سر نو خلافت منعقد ہوگی، یہ خلافت کسی گذشتہ خلافت کا تسلسل نہ ہوگا، لیکن اگر مسلمین کسی تیسرے شخص کے لیے خلافت کا انعقاد کر لیں تو بیعت اس کے حق میں منعقد ہو

جائے گی۔

لہذا خلافت کا معاملہ تمام مسلمانوں کا حق ہے، سبقت کرنے والوں کا حق نہیں۔ اور جب دو خلفاء کی بیعت کرلی جائے اور حکومت و خلافت کے بارے میں بصیرت رکھنے والے اکثر اہل حل و عقد ایک شخص کو خلیفہ مقرر کرکے اس سے بیعت کرلیں، اور دوسرے شخص کے ساتھ لوگ اقلیت میں ہوں تو اصل بیعت خلافت اس شخص کی کہلائے گی جس کے ہاتھ پر اکثر اہل حل و عقد بیعت کرچکے ہوں خواہ یہ پہلا شخص ہو، دوسرا یا کوئی تیسرا شخص ہو جس سے بیعت کی گئی ہو، کیونکہ ارباب حل و عقد کی اکثریت کی بیعت کے ساتھ وہی شخص خلیفہ معتبر ہوگا، اس کے علاوہ دیگر اشخاص پر واجب ہوگا کہ وہ وحدت امت کی خاطر اسی سے بیعت کریں، ورنہ تمام مسلمان اس سے قتال کریں گے، کیونکہ خلافت تو اکثر مسلمانوں کی بیعت سے منعقد ہوجاتی ہے، جب اکثریت کے ساتھ ایک شخص کی بیعتِ خلافت منعقد ہوگئی تو وہی خلیفہ ہوجاتا ہے، اس کے علاوہ دوسرے کی بیعت حرام ہوجاتی ہے، اور سب پر اس کی اطاعت واجب ہوجاتی ہے۔

تاہم حکمرانی کے معاملے میں حقیقت یہ ہے کہ حکمرانی کا دارومدار جن لوگوں پر ہوتا ہے، عام طور پر ان میں سے اکثر اہل حل و عقد دارالحکومت میں موجود ہوتے ہیں، کیونکہ یہیں حکمرانی کے بڑے بڑے فیصلے ہوتے ہیں، تو جب دار الحکومت والے اہل حل و عقد کسی ایک خلیفہ سے بیعت خلافت کرلیں، اور کسی دوسرے ملک والے لوگ کسی اور خلیفہ سے بیعت کرلیں، تو اگر دار الحکومت والے لوگوں کی بیعت پہلے واقع ہوئی ہو تو خلافت اسی خلیفہ کی معتبر ہوگی، کیونکہ دار الحکومت کی بیعت اس بات کا قرینہ ہے کہ اکثر ارباب حل و عقد اسی جانب ہیں، چنانچہ اس صورت میں بیعت پہلے خلیفہ ہی کی معتبر ہوگی۔ لیکن اگر

اس سے پہلے دیگر کسی شہر میں کسی کے ہاتھ پر بیعتِ خلافت کرلی گئی ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ ارباب حل وعقد میں سے زیادہ تر لوگ جس کی طرف ہیں خلیفہ بھی وہی ہے۔ کیونکہ اکثر اہل لوگوں کی طرف سے غیر دار الحکومت میں کسی اور کی بیعت کرلینا اس بات کا ثبوت ہے کہ اب دار الحکومت میں اکثر ارباب حل وعقد موجود نہیں۔

بہر حال کسی بھی طور یہ جائز نہیں کہ ایک خلیفہ کے علاوہ مزید کوئی خلیفہ باقی رہے، اگرچہ اس کے لیے اس شخص سے جنگ ہی کرنی پڑے جس کی خلافت منعقد نہیں ہوئی۔

استخلاف (یعنی خلیفہ کی طرف سے اپنے جانشین کا تقرر)

استخلاف یعنی عہد لینے سے خلافت منعقد نہیں ہوتی، کیونکہ خلافت مسلمانوں اور خلیفہ کے درمیان ایک عقد ہے، لہذا اس کے انعقاد کے لیے مسلمانوں کی بیعت اور جس کے ہاتھ پر بیعت کی جارہی ہے اس کی طرف سے قبول کرنا ضروری ہے۔ جب کہ جانشین کے تقرر میں یہ دونوں چیزیں حاصل نہیں ہوتیں، لہذا اس سے خلافت بھی منعقد نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس بنیاد پر کسی خلیفہ کی طرف سے اپنے بعد خلیفہ بننے کے لیے کسی کو جانشین مقرر کردینے سے عقد خلافت وجود میں ہی نہیں آتا، کیونکہ موجودہ خلیفہ اس کے لیے خلافت کے عقد کا مالک ہی نہیں۔ علاوہ ازیں خلافت مسلمانوں کا حق ہے خلیفہ کا نہیں۔ چنانچہ مسلمان جس کے لیے چاہیں گے عقد خلافت کریں گے۔ لہذا کسی خلیفہ کا کسی اور کے لیے خلافت کا عہد لینا درست نہیں، وہ خود جس چیز کا مالک نہیں وہ کسی اور کو دے رہا ہے، اور ایسی چیز کسی کو دینا جو ملکیت میں نہیں شرعاً درست ہی نہیں۔ لہذا جب کوئی خلیفہ کسی اور کو خلیفہ بنادے خواہ وہ دوسرا شخص اس کا بیٹا، کوئی

قریبی یا اور کوئی شخص ہو تو یہ جائز نہیں۔ اس صورت میں اور شخص کے لیے مطلقاً خلافت منعقد ہی نہیں ہوتی، کیونکہ خلافت کا عقد ایسے شخص کی طرف سے نہیں ہوا جو اس عقد کا مالک ہو، چنانچہ یہ فضولی کا عقد ہوا جو درست نہیں۔

جہاں تک ان روایات اور استدلال کا تعلق ہے کہ جناب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر کو، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ افراد سے عہد لیا، اور صحابہ کرام میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، لہذا صحابہ کا سکوت اجماع کہلائے گا۔ تو اس بارے میں یہ واضح رہے کہ یہ روایات اپنا جانشین مقرر کرنے یا کسی کے بارے میں عہد لینے پر دلالت نہیں کرتیں، کیونکہ جناب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اپنے بعد کوئی خلیفہ مقرر ہی نہیں کیا، انھوں نے تو ارباب حل و عقد میں سے ان لوگوں کی طرف اشارہ فرمایا کہ جن کے لیے خلافت مناسب تھی، چنانچہ انھوں نے حضرت علی اور عمر رضی اللہ عنہما کی طرف اشارہ فرمایا۔ اس کے بعد مسلمانوں کے سرکردہ افراد (ارباب حل و عقد) نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حیات میں تین ماہ کے اندر ہی اپنی اکثریت کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اختیار کر لیا۔

پھر حضرت ابوبکر کی وفات کے بعد لوگوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیعت کر لی، تب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت منعقد ہوئی۔ لیکن بیعت سے قبل حضرت عمر نہ تو خلیفہ ہوئے اور نہ ان کی خلافت منعقد ہوئی، اگرچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مشورہ بھی ان ہی کے حق میں تھا، اور مسلمانوں نے اس پر رضامندی کا اظہار بھی کیا تھا۔ خلافت تو تب ہی منعقد ہوئی جب لوگوں نے ان سے بیعت خلافت کر لی اور انھوں نے خلافت کو قبول کر لیا۔ اسی طرح حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے چھ افراد

سے عہد لیا تھا وہ بھی مسلمانوں ہی کی طلب پر مسلمانوں کے لیے ایک مشورہ اور اشارہ تھا، پھر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے یہ فرمایا کہ مسلمانوں کے لیے خلیفہ کا تقرر ان بقیہ پانچ افراد میں سے کیا جائے، چنانچہ ان میں اکثریت نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس شرط کے ساتھ اختیار فرمایا کہ وہ اپنے پیشروؤں ابوبکر و عمر کے طریقے پر چلیں گے، لیکن جب جناب علی رضی اللہ عنہ نے اس طریقے کا پابند رہنے سے انکار کیا تو عبدالرحمن بن عوف نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے بیعت کر لی اور ان ہی سے دیگر لوگوں نے بھی بیعت کر لی، چنانچہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے حق میں خلافت لوگوں کے بیعت کرنے سے منعقد ہوئی، حضرت عمر فاروق یا کسی اور کے چننے سے وہ خلیفہ نہیں بنے، اگر لوگ ان سے بیعت نہ کرتے یا وہ خود خلافت کو قبول نہ کرتے تو ان کی خلافت منعقد ہی نہ ہوتی، اور نہ ہی خلافت کا انعقاد اس طریقے سے جائز ہے، کیونکہ خلافت عقدِ ولایت ہے، جو دیگر عقود پر احکام مرتب ہوتے ہیں وہی احکام اس عقد پر بھی مرتب ہوں گے۔

خلیفہ مقرر کرنے کا طریقہ

جیسا کہ شریعت نے امت پر واجب کیا ہے کہ وہ خود پر خلیفہ نصب کریں وہیں ان کے لیے ایک طریقہ بھی متعیّن کر دیا ہے جس کے مطابق خلیفہ مقرر کیا جائے گا۔ یہ طریقہ کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔ یہ طریقہ بیعت کا طریقہ ہے، چنانچہ خلیفہ نصب کرنے کا معاملہ مسلمانوں کی طرف سے کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ (کے التزام) پر بیعت کر کے پایہ تکمیل تک پہنچایا جائے گا۔

اب یہ طریقہ کیا بیعت ہی ہے؟ اس کا ثبوت ہمیں اس بات سے ملتا ہے کہ مسلمین رسول اللہ ﷺ سے بیعت ہی کیا کرتے تھے، اور ہمیں بھی رسول اللہ ﷺ سے امام کی بیعت کا حکم دیا ہے۔ مسلمانوں نے جو رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی وہ نبوت پر بیعت نہیں تھی، بلکہ وہ آپ ﷺ کی حاکمیت پر ہی بیعت تھی، کیونکہ وہ بیعت اعمال سے متعلق تھی، تصدیق قلبی سے متعلق نہ تھی، معلوم ہوا کہ مسلمانوں کی بیعت آپ ﷺ کی حاکمیت سے متعلق تھی، نبوت و رسالت سے متعلق نہ تھی۔ نبوت و رسالت کا اقرار تو ایمان کہلاتا ہے، وہ بیعت نہیں کہلاتا۔ لہذا معاملہ یہی متعیّن ہوا کہ مسلمانوں کی رسول اللہ ﷺ سے بیعت اسی حیثیت سے تھی کہ انھوں نے آپ ﷺ کو سربراہ مملکت تسلیم کیا تھا۔ قرآن و حدیث میں بیعت کا ذکر آیا ہے، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿ يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰٓى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْـًٔا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ وَلَا يَقْتُلْنَ اَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَاْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوْفٍ فَبَايِعْهُنَّ [الممتحنة:12] ”اے نبی جب آپ کے پاس مومن عورتیں اس بات پر بیعت کرنے کے لیے آئیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں گی، نہ چوری کریں گی، نہ زنا کریں گی اور نہ اپنی اولاد کو قتل کریں گی اور نہ وہ بہتان لائیں گی جسے اپنے ہاتھوں اور اپنے پاؤں کے درمیان میں گھڑیں اور کسی نیک بات میں تمھاری نافرمانی نہ کریں گی تو ان سے بیعت لو۔“

اسی طرح ایک جگہ فرمایا: ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ ۭ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ۚ [الفتح:10] ”بے شک جو لوگ آپ ﷺ سے بیعت کر رہے تھے وہ تو اللہ سے بیعت کر رہے تھے، اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر تھا۔“

بخاری کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں اسماعیل نے انھیں مالک بن یحیی نے بیان کیا کہ عبادہ بن ولید

نے انھیں خبر دی، اور انھیں ان کے والد عبادہ بن صامت نے خبر دیتے ہوئے فرمایا:

((بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنّا لا نخاف في الله لومة لائم))

"رسول اللہ ﷺ نے ہم سے ہر پسندیدہ و ناپسند معاملے میں سننے اور ماننے پر بیعت لی، اور اس بات پر کہ ہم حق پر کھڑے ہوں گے اور حق بات کہیں گے جہاں بھی ہو، اللہ کے معاملے میں کسی ملامت گر کی پرواہ نہ کریں گے"۔

اسی طرح بخاری کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں علی بن عبداللہ نے اور انھیں عبداللہ بن یزید نے اور انھیں سعید بن ایوب نے بیان کیا کہ مجھے ابوعقیل زہرہ بن معبد نے اپنے دادا عبداللہ بن ہشام جنھوں نے نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا تھا بیان فرمایا کہ مجھے میری والدہ زینب بنت حمید رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں لے گئیں اور عرض کرنے لگیں کہ اے اللہ کے رسول! اس سے بیعت کر لیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((هو صغير. فمسح رأسه ودعا له))

"یہ تو چھوٹا بچہ ہے، چنانچہ میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور میرے لیے دعا فرمائی۔"

امام بخاری کی روایت ہے کہ ہمیں عبدان نے ابو حمزہ سے، انھوں نے اعمش سے انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے نقل فرمایا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على

فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه إن أعطاه ما يريد وفى له، وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أُعطي بها كذا وكذا فصدقه فأخذها ولم يُعط بها))

"تین لوگ ایسے تین طرح کے لوگ ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے بات بھی نہ کرے گا نہ ان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھے گا اور نہ انہیں پاک کرے گا بلکہ انہیں سخت دردناک عذاب ہو گا۔ ایک وہ شخص جو سفر میں ضرورت سے زیادہ پانی لے جا رہا ہے اور کسی مسافر کو (جسے پانی کی ضرورت ہو) نہ دے۔ دوسرا وہ شخص جو کسی (خلیفۃ المسلمین) سے بیعت کرے اور صرف دنیا کے لیے بیعت کرے کہ جس سے اس نے بیعت کی اگر وہ اس کا مقصد پورا کر دے تو یہ بھی وفاداری سے کام لے، ورنہ اس کے ساتھ بیعت و عہد کے خلاف کرے۔ تیسرا وہ شخص جو کسی سے عصر کے بعد کسی سامان کا بھاؤ کرے اور اللہ کی قسم کھالے کہ اسے اس کا اتنا اتنا روپیہ مل رہا تھا اور خریدار اس سامان کو (اس کی قسم کی وجہ سے) لے لے۔ حالانکہ وہ جھوٹا ہے۔"

الغرض یہ تمام احادیث یہ بات صراحت کے ساتھ بیان کرتی ہیں کہ نصب خلیفہ کا طریقہ بیعت ہی ہے، حضرت عبادہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سمع و طاعت پر بیعت کی۔ جو حاکم ہی کا حق ہے۔ اور عبداللہ بن ہشام کی بیعت صغر سنی کی وجہ سے نہیں لی، یہ بات بھی واضح کرتی ہے کہ یہ حکومت کے لیے بیعت تھی، اسی طرح حدیث میں لفظ امام بھی نکرہ آیا ہے، یعنی کوئی بھی امام ہو۔ اسی طرح اور بھی احادیث ہیں جو امام کی بیعت کے بارے میں صریح نص ہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر))

''جس شخص نے کسی امام سے بیعت کی اور اپنے ہاتھ کا معاملہ اور دلی رضا اسے سونپ دی تو اب جتنا ممکن ہو اس کی اطاعت کرے، اگر کوئی اور شخص اس امام سے جھگڑے اور اس شخص کی گردن مار ڈالو۔''

اسی طرح صحیح مسلم میں بھی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما))

''جب دو خلفاء کی بیعت کر لی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر ڈالو''۔

اسی طرح امام مسلم نے ابو حازم سے روایت نقل کی ہے کہ میں پانچ سال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں رہا، میں نے انھیں یہ حدیث بیان کرتے ہوئے خود سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول))

''بنی اسرائیل کی قیادت انبیاء کیا کرتے تھے، جب بھی کسی نبی کی وفات ہو جاتی ان کے بعد دوسرا نبی آجاتا، البتہ میرے بعد کوئی نبی نہیں، ہاں خلفاء ہوں گے اور بہت زیادہ ہوں گے، صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اس بارے میں آپ ہمیں کیا حکم فرماتے ہیں؟ اللہ کے رسول نے فرمایا: ان کی بیعت کرو،

پہلے سے، پھر اس کے بعد دوسرے سے اسی طرح بیعت کرتے رہو۔"

چنانچہ کتاب و سنت کی نصوص اس بارے میں صریح ہیں کہ نصب خلیفہ کا طریقہ بیعت ہی ہے، صحابہ کرام نے بھی اسی طرح سمجھا اور اس پر چلتے رہے، چنانچہ حضرت ابو بکر کے ہاتھ سقیفہ بن ساعدہ میں خاص بیعت کی گئی، اور مسجد میں عمومی بیعت کی گئی، پھر وہ معتمد حضرات جو مسجد میں بھی بیعت میں شامل نہ ہو سکے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ تو ان سے بعد میں بیعت لی گئی، اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بھی مسلمانوں کی طرف سے بیعت کی گئی، یہی معاملہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا رہا۔ چنانچہ مسلمانوں کا خلیفہ نصب کرنے کے لیے اکلوتا طریقہ بیعت ہی ہے۔

اس بیعت کو سرانجام دینے کے لیے تفصیلی طریقہ کار ان چاروں خلفاء راشدین کے معاملات میں واضح ہو جاتا ہے جو رسول اللہ ﷺ کے بعد براہ راست خلیفہ مقرر ہوئے، یعنی ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم اجمعین۔ ان کے تفصیلی طریقہ کار پر تمام صحابہ کرام نہ صرف خاموش رہے بلکہ اسے روا رکھا گیا، اگر وہ خلاف شریعت ہوتا تو صحابہ اس پر نکیر فرماتے۔ کیونکہ ان چیزوں کا تعلق اس اہم ترین معاملے سے ہے جس پر مسلمانوں کا وجود اور اسلام کی حکومت منحصر ہے۔ چنانچہ ان خلفاء راشدین کے تقرر پر جو کچھ ہوا اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمانوں نے سقیفہ بنی ساعدہ میں بحث و مباحثہ بھی کیا، اور مباحثہ کرنے والے یہ حضرات سعد، ابو عبیدہ، عمر اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ تھے، کوئی دوسرے صحابہ نہ تھے۔ چنانچہ اس مباحثے کے نتیجے میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی گئی جس سے وہ خلیفۃ المسلمین بنے، اس کے بعد دوسرے دن لوگوں کو مسجد میں بلایا گیا اور انھوں نے بیعت اطاعت

کی۔ اسی طرح جب جناب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے محسوس کیا کہ اب وہ مرض الموت میں گرفتار ہو چکے ہیں تو انھوں نے مسلمانوں کے سرکردہ افراد کو بلایا اور ان سے مشاورت طلب کی کہ خلیفہ کسے ہونا چاہیے؟ ان مشوروں میں لوگوں کی رائے حضرت عمر فاروق اور علی المرتضیٰ سے متعلق آنے لگیں، چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ تین ماہ اسی مشاورت میں لگے رہے اور جب یہ مشاورت مکمل ہوئی اور آپ نے اکثریت کی رائے جان لی تو اعلان فرما دیا کہ ان کے بعد حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوں گے۔ چنانچہ آپ کی وفات کے فوراً بعد ہی مسلمان مسجد میں حاضر ہوئے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیعت خلافت کر لی۔ لہذا حضرت عمر فاروق اس بیعت کی بناء پر خلیفہ مقرر ہوئے کسی مشورے یا اعلان کی بناء پر نہیں۔

اور جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نیزہ مارا گیا تب لوگوں نے ان سے بھی درخواست کی کہ آپ کسی کو اپنا جانشین خلیفہ بنا دیں، آپ نے انکار فرما دیا، لوگوں نے اصرار کیا تو آپ نے خلافت کا معاملہ چھ افراد میں سے کسی ایک پر غیر متعیّن طور پر مقرر فرما دیا، پھر آپ کی وفات کے بعد ان چھ افراد نے بھی خلافت کا معاملہ خود میں سے حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیا، چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کی رائے لی، اور ان سے مشاورت کر کے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی بیعت کا اعلان کر دیا، اس پر مسلمانوں نے کھڑے ہو کر حضرت عثمان کی بیعت کر لی، لہذا حضرت عثمان غنی مسلمانوں کی بیعت سے خلیفہ بنے، حضرت عمر یا عبد الرحمن بن عوف کے اعلان سے نہیں بنے۔ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت ہوئی تو مدینہ اور کوفہ کے اکثر مسلمانوں نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے بیعتِ خلافت کر لی، چنانچہ وہ بھی مسلمانوں کی بیعت سے خلیفہ مقرر ہوئے۔

ان معاملات سے واضح ہوتا ہے کہ خلافت کے لیے بیعت کے تفصیلی طریقہ کار میں یہ بات بھی شامل ہے کہ مسلمان باہم مباحثہ کرسکتے ہیں کہ خلافت کی اہلیت کس میں ہے، اس بحث کے نتیجے میں جب چند لوگوں سے متعلق آراء سامنے آجائیں تو ان لوگوں کو مسلمانوں کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ مسلمان ان میں سے جسے اختیار کریں گے مسلمانوں سے پھر اسی کے ہاتھ پر بیعت کا مطالبہ کیا جائے گا، اور بقیہ اہل شوریٰ سے بھی یہی مطالبہ ہوگا کہ وہ اس خلیفہ کے ہاتھ پر بیعت کریں۔

سقیفہ بنی ساعدہ میں سعد، ابوعبیدہ اور عمر وابی بکر کے درمیان بحث مباحثہ ہوا، اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی گئی، لہذا ان کی بیعت انعقاد خلافت کی بیعت کہلائی، اس کے بعد عمومی بیعت عام مسلمانوں سے جو مسجد میں لی گئی وہ بیعت اطاعت تھی۔ اور حضرت ابوبکر نے لوگوں کے سامنے حضرت علی کا تذکرہ رکھا، پھر بعد مشاورت کے حضرت عمر کا اعلان کیا، بعد ازاں ان ہی کی بیعت کی گئی، اور حضرت عمر نے چھ افراد میں خلافت کو محصور فرمایا، حضرت عبدالرحمن بن عوف نے لوگوں سے مشاورت کے بعد حضرت عثمان کا اعلان کیا، اور پھر ان کے ہاتھ پر بیعت کرلی گئی۔ اور حضرت علی کے ہاتھ پر براہ راست بیعت کرلی گئی، اور اس وقت بغاوت کی صورت حال تھی، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت یہ بات معروف تھی حضرت علی کے علاوہ کوئی بھی شخص خلافت کے لیے نامزد نہیں کیا جاسکتا تھا۔ بہرحال خلیفہ کے تقرر کا معاملہ ہمیشہ اسی طرح جاری رہا کہ اول بحث و مباحثہ کے بعد چند ایسے لوگوں کو متعیّن کرلیا جاتا جو خلافت کے لیے نامزد ہوتے، پھر ان ہی میں سے خلیفہ کو منتخب کرلیا جاتا، اور لوگوں سے اس کے ہاتھ پر بیعت لی جاتی۔ یہ طریقہ انتخاب اگرچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی مشاورت میں ظاہر تھا مگر حضرت عثمان غنی کی بیعت کے معاملے میں اس سے بھی زیادہ ظاہر تھا۔

امام بخاری نے زہری سے روایت نقل فرمائی ہے کہ انھیں حمید بن عبد الرحمن نے اور انھیں مسور بن مخرمہ نے خبر دی:

((أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا. قال لهم عبد الرحمن: لست بالذي أنافسكم على هذا الأمر، ولكنكم إن شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن، فلما ولوا عبد الرحمن أمْرَهم فمال الناس على عبد الرحمن حتى ما أرى أحداً من الناس يتبع أولئك الرهط ولا يطأ عقبه. ومال الناس على عبد الرحمن يشاورونه تلك الليالي حتى إذا كانت الليلة التي أصبحنا منها فبايعنا عثمان. قال المسور طرقني عبد الرحمن بعد هجّع من الليل فضرب الباب حتى استيقظت فقال: أراك نائمـًا، فوالله ما اكتحلت هذه الثلاث بكثير نوم، انطلق فادع الزبير وسعداً، فدعوتهما له فشاورهما ثم دعاني فقال: ادع لي عليـًا، فدعوته فناجاه حتى ابهارَّ الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبد الرحمن يخشى من علي شيئـًا، ثم قال: أُدع لي عثمان فدعوته فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح، وقد تبين لعبد الرحمن بن عوف من استشارة الناس أن أكثرهم يريدون عليـًا إذا تقيد بما كان عليه أبو بكر وعمر وإلا فعثمان، فلما صُلِّي

للناس الصبح واجتمع أولئك الرهط عند المنبر فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أُمراء الأجناد، وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر، فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن وعرض الأمر على علي، فلما رفض علي التقيد بما سار عليه أبو بكر وعمر أخذ بيد عثمان فقال: أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار وأمراء الأجناد والمسلمون))

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس جماعت کو متعیّن کیا تھا، انھوں نے جمع ہو کر مشاورت شروع کر دی، عبد الرحمن بن عوف نے اس جماعت سے کہا کہ میں اس خلافت کے معاملے میں تم سے سبقت لے جانے کی کوئی خواہش نہیں رکھتا، لیکن اگر تم چاہو تو میں تم ہی میں سے ایک شخص کو خلیفہ مقرر کر دوں؟ چنانچہ سب نے اتفاق کے ساتھ یہ معاملہ عبد الرحمن بن عوف کے سپرد کر دیا، جب یہ معاملہ ان کے ہاتھ آگیا تو لوگ جوق در جوق ان کے ساتھ چمٹنے لگے (کہ وہ کسے خلیفہ مقرر کرتے ہیں) یہاں تک کہ ان چھ افراد کی جماعت کو کوئی نہ پوچھتا تھا، لوگ راتوں کو آتے اور عبد الرحمن بن عوف کو خوب مشورے دیتے، یہاں تک کہ ایک رات کی صبح ہم نے عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے بیعت کر لی۔ مسور فرماتے ہیں کہ رات کا ایک بڑا حصہ گزرنے کے بعد میرے پاس عبد الرحمن بن عوف تشریف لائے، دروازہ کھٹکھٹایا تو میں جاگ گیا، مجھے کہنے لگے کہ میں تمہیں سوتا ہوا دیکھ رہا ہوں، اللہ کی قسم! ان تین راتوں کے اکثر حصے میں میں سو نہیں پایا، لہذا جاؤ اور زبیر اور سعد کو بلا لاؤ، میں انھیں بلا لایا، حضرت عبد الرحمن نے ان سے

مشاورت کی، پھر مجھے بلا کر فرمایا کہ علی کو بلا لاؤ، میں جا کر بلا لایا، پھر عبد الرحمن بن عوف نے ان سے علیحدگی میں رات گئے تک کچھ باتیں کیں، حضرت علی ان باتوں کے بعد حضرت عبد الرحمن بن عوف سے جب علیحدہ ہوئے تو انھیں خلافت سے متعلق امید تھی، جب کہ عبد الرحمن بن عوف کو ان سے کچھ تحفظات تھے، چنانچہ مجھے کہا کہ عثمان بن عفان کو بلا لاؤ، میں جا کر بلا لایا، فجر کی اذان تک انھوں نے حضرت عثمان سے علیحدگی میں باتیں فرمائیں۔ بہر حال حضرت عبد الرحمن بن عوف پر یہ بات خوب واضح ہو گئی کہ انھوں نے جتنے لوگوں سے اس بارے میں مشاورت کی ہے ان میں اکثریت کی رائے حضرت علی کے بارے میں ہے بشرطیکہ وہ حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے طریقے کی پابندی کریں، وگرنہ عثمان ہی اس کام کے لیے موزوں ہیں۔ بہر حال جب صبح کی نماز پڑھا دی گئی، اور وہ چھ افراد بھی منبر کے قریب آ گئے تو آپ نے مدینہ میں موجود مہاجرین و انصار اور لشکروں کے ان امراء بھی کو بلوا لیا جن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد لیا تھا۔ جب سب کے سب جمع ہو گئے تو حضرت عبد الرحمن بن عوف نے کلمہ شہادت پڑھا اور خلافت کا معاملہ حضرت علی کے سپرد کیا، لیکن جب حضرت علی نے حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہ کے نقش قدم پر چلنے سے انکار کر دیا تو آپ نے عثمان غنی کا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ میں تجھ سے اللہ اور اس کے رسول اور ان کے بعد دونوں خلفاء کی سنت پر بیعت کرتا ہوں۔ چنانچہ حضرت عثمان سے عبد الرحمن بن عوف، مہاجرین و انصار صحابہ، لشکروں کے امراء اور تمام کے تمام مسلمین نے بیعت کر لی۔"

تو خلافت کے لیے نامزد افراد اسی جماعت میں منحصر تھے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کے مطالبے پر متعیّن کی تھی، اور عبد الرحمن بن عوف نے خود کو خلافت کی نامزدگی سے علیحدہ کر کے

مسلمانوں سے اس بارے میں مشاورت شروع کر دی کہ خلیفہ کسے ہونا چاہیے، لوگوں سے مشاورت کے بعد پھر اس خلیفہ کا اعلان کر دیا جسے مسلمان خلیفہ دیکھنا چاہتے تھے۔ اس اعلان کے بعد پھر اس خلیفہ سے بیعت کی گئی، چنانچہ حضرت عثمان اس بیعت کی وجہ سے خلیفہ بنے۔

اس بناء پر خلیفہ کے تقرر میں شرعی حکم یہی ہے کہ اکثر مسلمانوں کی نمائندگی کرنے والے افراد میں سے چند لوگ خلافت کے امیدوار متعیّن کر لیے جائیں، پھر مسلمانوں پر ان کے نام پیش کیے جائیں، اور ان سے کہا جائے کہ ان امیدواروں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لو کہ وہ سب کا خلیفہ بن جائے۔ اور پھر یہ دیکھا جائے کہ مسلمانوں غالب اکثریت کس کی جانب ہے، جب یہ متعیّن ہو جائے تو تمام مسلمانوں کی طرف سے اسی کی بیعت کر لی جائے، خواہ بیعت کرنے والے مسلمانوں میں سے بہت سے لوگوں نے اس شخص کے بارے میں خلافت کی رائے دی ہو یا نہ دی ہو۔ کیونکہ حضرت عمر نے جو چھ متعیّن افراد کو خلافت کے لیے نامزد کیا تھا اس پر صحابہ کا اجماع سکوتی ہو گیا، اور پھر اس بات پر بھی سب کا اجماع سکوتی قائم ہوا کہ انھوں نے عبد الرحمن بن عوف کو تمام مسلمانوں کی رائے سے خلیفہ منتخب کرنے کا کلی اختیار سونپ دیا۔ اور پھر اس بات پر بھی اجماع منعقد ہوا کہ حضرت عبد الرحمن نے خلیفہ کے طور پر جس شخصیت کے نام کا اعلان کیا وہی شخصیت تمام مسلمانوں کا منتخب خلیفہ قرار پایا۔ چنانچہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے فرمایا:

((إني نظرت في أمر الناس فلم أرَهم يَعْدلون بعثمان))

”میں نے لوگوں کے معاملے میں کافی غور کیا، چنانچہ میں نے انھیں عثمان کے بارے میں عدل کرنے

والا نہیں پایا۔" یہ سب حقائق خلیفہ کے تقرر کے بارے میں انتہائی صریح اور واضح ہیں۔

اب یہاں دو مسائل رہ گئے: اول تو یہ کہ وہ کون سے مسلمان ہیں جو خلیفہ کا تقرر کریں گے ؟ کیا وہ ارباب حل و عقد ہیں یا مسلمانوں ہی میں سے متعیّن افراد کی مخصوص تعداد یا پھر تمام مسلمان ؟ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ دور حاضر میں انتخابات کے معاملے میں جو طریقے رائج ہیں مثلاً خفیہ ووٹنگ، بیلٹ باکس اور ووٹوں کی گنتی وغیرہ کیا اسلام ان چیزوں کا حکم دیتا ہے یا نہیں ؟

پہلے مسئلے کا معاملہ تو یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے حاکم کو امت کے لیے بنایا ہے، اور خلیفہ کا تقرر عام مسلمانوں کا حق قرار دیا ہے، ایسا نہیں کہ یہ تقرر کا حق چند لوگوں یا جماعت کو حاصل ہو اور دیگر کو نہ ہو۔ اسی لیے خلیفہ کے ہاتھ پر بیعت کرنا تمام مسلمانوں پر عمومی طور پر فرض ہے، فرمان نبوی ہے:

((من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية))

"جو شخص اس حال میں مرا کہ اس کی گردن میں بیعت نہیں تھی تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔" یہ حدیث ہر مسلمان کے لیے عام ہے۔ اس لیے مسلمانوں میں سے صرف ارباب حل و عقد ہی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ خلیفہ مقرر کرلیں اور نہ ہی چند معین افراد اس حق کے بلا شرکت غیرے مالک ہیں۔ بلکہ تقرر خلیفہ کا حق تو بلا استثناء تمام مسلمانوں کو حاصل ہے خواہ فجار و فساق ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ وہ بالغ ہوں۔ کیونکہ نصوص شرعیہ میں اس بابت کوئی تخصیص نہیں بلکہ وہ تو سب کے حق میں عام ہیں، ہاں ایسے بچے کی بیعت نہیں لی گئی جو بالغ نہ تھا، لہذا یہ حق بھی عام رہے گا۔

تاہم یہ شرط نہیں کہ تمام کے تمام مسلمان اس حق کو براہ راست اس لیے سرانجام دیں کیونکہ وہ ان سب

کا حق ہے، یہ حق اگرچہ بیعت کی صورت میں ان پر فرض ہوگا لیکن فرض کفایہ کا درجہ رکھتا ہے، فرض عین نہیں۔ اگر چند لوگ اس معاملے کو سرانجام دے دیں تو بقیہ افراد سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا، ہاں یہ ضروری ہے کہ جہاں تک تقرر خلیفہ کا معاملہ ہے اس میں ہر ہر مسلمان پر براہ راست اپنی ذمہ داری ادا کرنا واجب ہے اس بات سے قطع نظر کہ وہ بوقت تقرر اپنا یہ حق استعمال کریں یا نہ کریں۔ یعنی ہر مسلمان کو اس بات پر مکمل طور پر قادر ہونا واجب ہے کہ وہ خلافت کے لیے خلیفہ قائم کر سکیں۔ مسلمانوں پر اللہ نے قیام خلافت کو فرض کیا ہے تو مسلمانوں کے اندر اس قدر قدرت ہونا بھی واجب ہے کہ وہ اس فرض کو سرانجام دے سکیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر ہر مسلمان تقرر خلیفہ میں بالفعل اپنا حصہ ڈالے، کیونکہ اللہ نے تو یہ فرض کیا ہے کہ خلیفہ کا تقرر مسلمانوں کی رضامندی سے ہو، یہ ضروری نہیں کیا کہ تمام کے تمام مسلمان اس فعل میں براہ راست شرکت کریں۔

اس بات سے دو امر مترشح ہوئے:

ایک تو یہ کہ تقرر خلیفہ کے معاملے میں تمام مسلمانوں کی رضامندی ثابت ہو۔

اور دوسری بات یہ کہ دونوں معاملوں میں ان کا اختیار ثابت ہونے کے باوجود تقرر خلیفہ میں تمام مسلمانوں کی رضامندی ثابت نہ ہو۔

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو خلیفہ کا تقرر جو لوگ کریں گے ان میں کسی بھی معین تعداد کی کوئی شرط نہیں، بلکہ جتنی تعداد میں بھی خلیفہ سے بیعت کرنے والے لوگ ہوں اور بقیہ مسلمان اپنی خاموشی کے ذریعے اس پر رضامندی ظاہر کر دیں یا پھر خلیفہ کی خلافت منعقد ہو جانے پر بیعت اطاعت کرنے کے لیے حاضر ہو جائیں یا کوئی بھی ایسی بات ہو جس سے ان کی رضامندی ظاہر ہو جائے تو مقرر کردہ خلیفہ تمام

مسلمانوں کا خلیفہ بن جائے گا، اور شرعًا وہی خلیفہ ہوگا خواہ اس کے تقرر میں پانچ ہی افراد شریک ہوئے ہوں۔ کیونکہ ان کی وجہ سے تقرر خلیفہ کے معاملے میں اتحاد ثابت ہو جاتا ہے اور دیگر مسلمانوں کی بیعت اطاعت، خاموشی یا کسی اور قرینہ سے رضامندی بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ تقرر خلیفہ کا یہ معاملہ مکمل اختیار کے ساتھ اپنی واضح خود مختار رائے کے ذریعے سے سرانجام دیا گیا ہو۔ لیکن اگر تمام مسلمانوں کی رضامندی نہ ہو تو اس کی خلافت بھی اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک مسلمانوں کی اکثریت کی نمائندہ جماعت یا افراد اسے خلیفہ مقرر نہ کرلیں، پھر اس جماعت کی تعداد خواہ کتنی ہی ہو۔

اسی وجہ سے بعض فقہاء نے یہ بات کہی کہ خلیفہ کا تقرر ارباب حل و عقد کی جانب سے کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ فقہاء ارباب حل و عقد کو ایسی جماعت گردانتے ہیں کہ اگر وہ کسی بھی ایسے شخص کو خلیفہ مقرر کر دیں جس میں خلیفہ ہونے کی تمام شرائط موجود ہوتی ہوں تو اس سے تمام مسلمانوں کی رضامندی متحقق ہو جاتی ہے۔

اس اعتبار سے محض ارباب حل و عقد ہی کی بیعت ذاتی طور پر خلیفہ کے تقرر کی مُجاز نہیں اور نہ ہی ان کی بیعت خلیفہ کے تقرر شرعی کے لیے کوئی شرط کی حیثیت رکھتی ہے، بلکہ ان ارباب حل و عقد کی بیعت دراصل بیعت پر مسلمانوں کی رضامندی کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے، کیونکہ وہی لوگ مسلمانوں کے نمائندہ کہلاتے ہیں۔ چنانچہ کسی خلیفہ کی بیعت کے معاملے پر مسلمانوں کی رضامندی کی کوئی بھی علامت پائی جائے تو اس سے خلیفہ کی خلافت قائم ہو جاتی ہے، اور اس کا تقرر بھی شرعی تقرر کہلاتا ہے۔

چنانچہ اس بنیاد پر شرعی حکم یہ ہے کہ خلیفہ کے تقرر کے لیے ایسی جماعت ہونی ضروری ہے کہ جن کے تقرر میں مسلمانوں کی رضامندی متحقق ہو سکے، پھر مسلمانوں کی رضامندی کسی بھی نشانی سے معلوم ہو

خواہ اس طور معلوم ہو کہ بیعت کرنے والے لوگ اکثر ارباب حل و عقد ہیں، یا مسلمانوں کی اکثریت کے نمائندے ہیں، یا پھر مسلمان اس بیعتِ خلافت پر خاموش ہیں جو قبولیت کی علامت ہے، یا اس تقرر کی بنیاد پر مسلمان بیعتِ اطاعت کے لیے فوری حاضر ہو جائیں یا کسی بھی ذریعے سے اس رضامندی کا علم ہو جائے بشرطیکہ مسلمانوں کو اپنی رائے ظاہر کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو۔

شریعت کا ایسا کوئی حکم نہیں کہ خلیفہ کا تقرر کرنے والے ارباب حل و عقد ہی ہوں، یا کم از کم چار افراد یا چار سو یا اس سے کم یا زیادہ، یا دار الحکومت والے لوگ ہوں یا فلاں فلاں ملکوں کے لوگ ہوں وغیرہ۔ بلکہ شریعت کا حکم تو صرف یہ ہے کہ بیعت کرنے والوں کی بیعت سے جمہور مسلمانوں کی رضامندی متحقق ہو سکے اگر انھیں اپنی رائے ظاہر کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو، پھر رضامندی پر کوئی بھی نشانی دلالت کرے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

پھر تمام مسلمانوں سے مراد صرف وہی تمام مسلمان ہیں جو مملکت اسلامیہ کے ماتحت رہنے والے ممالک کے لوگ ہیں، یعنی اگر اس سے پہلے کوئی خلافت تھی تو وہ اس گذشتہ خلیفہ کی رعایا تھے، اور اگر اس سے پہلے خلافت قائم نہیں تھی تو پھر وہ مسلمان مراد ہیں جن کے ذریعے اسلامی مملکت قائم ہو سکے اور خلافت منعقد ہو سکے، چنانچہ اس صورت میں یہ لوگ ہی اسلامی مملکت اور خلافت وجود میں لائیں گے اور اس کے ذریعے سے اسلامی زندگی از سر نو شروع کریں گے۔ لیکن ان کے علاوہ دیگر مسلمان لوگ کی نہ تو بیعت شرط ہے اور نہ ہی رضامندی۔ کیونکہ وہ لوگ یا تو اسلامی حکمرانی سے باہر ہیں یا پھر دار الکفر میں رہتے ہیں اس لیے دار الاسلام کے ساتھ آکر مل نہیں سکتے۔ بہر حال اس قسم کے دونوں لوگوں کو انعقاد خلافت کی بیعت میں کوئی حق حاصل نہیں، وہ تو صرف بیعتِ اطاعت ہی کریں گے۔

کیونکہ اسلامی حکومت سے نکلنے والے لوگوں کا حکم تو یہ ہے کہ وہ باغی ہیں۔ اور جو لوگ دار الکفر میں رہتے ہیں تو جب تک وہ لوگ بالفعل اسلامی حکومت کا قیام عمل میں نہ لا سکیں یا اسلامی حکومت میں داخل نہ ہو جائیں تو ان سے اسلامی حکومت متحقق ہو بھی نہیں سکتی۔

چنانچہ اس بناء پر وہ مسلمان جنھیں انعقاد خلافت کی بیعت کا حق حاصل ہے، اور خلیفہ کا خلیفۂ شرعی ہونا ان ہی کی رضامندی سے مشروط ہے، وہ وہی لوگ ہیں جن سے بالفعل غلبۂ اسلامی قائم ہو رہا ہے۔

یہ محض ایسی عقلی بحث نہیں جس پر کوئی شرعی دلیل نہ ہو بلکہ اصل حکم سے قطع نظر یہ مناط حکم کی بحث ہے، لہذا یہاں دلیل شرعی نہیں لائی جائے گی بلکہ حقیقت حال پر بحث کی جائے گی۔ دیکھیں مردار کھانا حرام ہے، یہ تو حکم شرعی ہو گیا۔ لیکن اس بات پر بحث کرنا کہ مردار کیا ہے، یہ مناط حکم کہلاتا ہے۔ یعنی وہ موضوع اور چیز جس سے حکم کا تعلق ہے اس کے بارے میں بحث کرنا مناط حکم کہلاتا ہے۔

چنانچہ خلیفہ کے تقرر کے لیے مسلمانوں کا قیام یہ حکم شرعی ہے۔

اسی طرح خلیفہ کا تقرر مسلمانوں کی رضامندی اور اختیار سے ہو یہ بھی حکم شرعی ہے۔ لہذا ان دونوں باتوں کی دلیل لانا ضروری ہو گا۔

لیکن یہ بحث کرنا کہ وہ کون سے مسلمان ہیں کہ جن کے ذریعے خلیفہ کا تقرر عمل میں آئے گا، اور وہ کون سے چیزیں ہیں جن سے مسلمانوں کی رضامندی اور اختیار ثابت ہوتا ہے، اس بارے میں بحث کرنا مناط حکم کی بحث کہلاتا ہے۔ یعنی پہلے اس چیز کو طے کرنا کہ جس کے بارے میں حکم شرعی آیا ہے اور پھر اس چیز کو طے کرنے کے بعد حکم شرعی کو اس پر منطبق کرنا مناط حکم ہے، اور یہی در حقیقت شریعت کے حکم کو کارگر بناتا ہے، اور اس چیز کی حقیقت کو واضح کر کے متعیّن کر دیتا ہے کہ شریعت کا حکم اسی سے متعلق

آیا ہے۔

یہ سمجھنا غلط ہے کہ مناط حکم دراصل حکم کی علت ہے، لہذا اس کے لیے شرعی دلیل ہونا ضروری ہے کیونکہ مناط حکم علتِ حکم سے الگ چیز ہے، جب کہ علت اور مناط کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ علت تو کسی حکم کی اصل وجہ ہوتی ہے، لہذا اس پر شرعی دلیل ہونا ضروری ہے، جب کہ مناط حکم اس موضوع کو کہا جاتا ہے جس کے بارے میں حکم آیا ہے، یعنی اس مسئلے کا تعین کرنا جس پر حکم منطبق ہو رہا ہے۔ یہ نہ تو مسئلے کی دلیل کہلاتا ہے اور نہ ہی علت ہوتا ہے۔ کسی چیز کے مناط حکم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم کا تعلق اسی چیز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، یعنی خاص اسی کے لیے اور اس کے حل کے لیے وہ حکم لایا گیا ہے، یہ مطلب نہیں کہ ہوتا کہ حکم اس کی وجہ سے لایا گیا ہے، اس صورت میں تو وہ علت کہلائے گا۔ لہذا مناط حکم وہ گوشہ ہے جو شرعی حکم میں منقول نہیں ہوتا، اور اس کی تحقیق علت کی تحقیق سے الگ چیز ہے۔ کیونکہ علت کی تحقیق کا براہ راست تعلق اس نص کو سمجھنے سے ہوتا ہے جس کی کوئی علت ہوتی ہے۔ لہذا یہاں تو منقول کو سمجھنا ہوتا ہے، یہ مناط نہیں۔ بلکہ مناط تو نقلی یعنی منقول چیزوں کے علاوہ کو سمجھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا اس سے مراد وہ حقیقت ہوتی ہے جس پر حکم کا انطباق ہوتا ہے۔،،،

لہذا جب آپ شراب کو حرام کہیں گے تو شراب کی حرمت شرعی حکم ہوتا ہے، لیکن یہ تحقیق کہ کوئی خاص مشروب خمر یعنی شراب ہے یا نہیں تاکہ اسے حرام یا حلال کہا جا سکے تحقیق مناط کہلاتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس بارے میں غور وفکر کیا جائے کہ یہ مشروب خمر ہے یا نہیں تاکہ کہا جا سکے کہ یہ حرام ہے۔ شراب کی حقیقت پر اس غور وفکر کو تحقیق مناط کہتے ہیں۔

اسی طرح جب آپ کہتے ہیں جس پانی سے وضو کرنا جائز ہے وہ "ماء مطلق" ہونا ضروری ہے تو اب یہ

تحقیق کرنا کہ فلاں پانی مطلق ہے یا غیر مطلق تاکہ اس سے وضو ہونے کا حکم اس پر لگایا جاسکے یہ تحقیق مناط ہے، لہذا اس میں بھی غور وفکر کرنا ضروری ہوگا کہ پانی مطلق ہے یا غیر مطلق تاکہ یہ کہا جاسکے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ پانی کی حقیقت کے بارے میں اس غور وفکر کو تحقیق مناط کہتے ہیں۔،،،

اور اسی طرح جب آپ کہیں گے کہ محدث (بے وضو شخص) پر نماز کے لیے وضو کرنا واجب ہے، تو اب اس بات پر تحقیق کرنا کہ آدمی محدث ہے یا نہیں یہ تحقیق مناط کہلاتا ہے۔ اسی طرح اور مثالیں بھی بہت ہیں۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ نے "موافقات" میں لکھا ہے:

((فهذه المواضع وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط لا بد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة))

"یہ اور اس طرح کے دیگر مقامات تعیین مناط کا تقاضا کرتے ہیں، چنانچہ ہر معاملے کی نسبت سے موقع کی مناسبت پر مبنی دلیل لانا ضروری ہے۔" اور اسی طرح ایک جگہ فرمایا:

((قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر إلى معرفة علم العربية لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلاّ به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم

الشرعي على وفق ذلك المقتضى))

"کبھی اجتہاد کا تعلق تحقیق مناط سے ہوتا ہے، اس صورت میں مقاصد شریعت کا علم ہونا کوئی ضروری نہیں، بالکل اسی طرح جیسے تحقیق مناط عربی زبان کی معرفت کا بھی محتاج نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں اس اجتہاد کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ محض یہ پہچانا جائے کہ اصل موضوع کیا ہے جس سے متعلق یہ حکم ہے، اس میں تو صرف اتنا ہی علم ضروری ہوگا جس کے ذریعے سے اصل موضوع کو پہچانا جا سکے۔ لہذا مجتہد کو اس جہت سے بھی معرفت ہونی اور اجتہاد کرنا چاہیے جس سے معلوم ہو سکے کہ شریعت کا حکم اپنے مقتضا کے مطابق کس چیز پر لاگو ہو رہا ہے۔"

علت کی تحقیق کا براہ راست تعلق اس نص کو سمجھنے سے ہوتا ہے جس کی کوئی علت ہوتی ہے۔ لہذا یہاں تو منقول کو سمجھنا ہوتا ہے، یہ مناط نہیں۔ بلکہ مناط تو نقلی یعنی منقول چیزوں کے علاوہ کو سمجھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا اس سے مراد وہ حقیقت ہوتی ہے جس پر حکم کا انطباق ہوتا ہے۔

لہذا جب آپ شراب کو حرام کہیں گے تو شراب کی حرمت شرعی حکم ہوتا ہے، لیکن یہ تحقیق کہ کوئی خاص چیز خمر یعنی شراب ہے یا نہیں یہ تحقیق مناط کہلاتا ہے۔ اسی طرح جب آپ کہتے ہیں جس پانی سے وضو کرنا جائز ہے وہ "ماء مطلق" ہونا ضروری ہے تو اب یہ تحقیق کرنا کہ فلاں پانی مطلق ہے یا غیر مطلق یہ تحقیق مناط ہے، اور اسی طرح جب آپ کہیں گے کہ محدث پر نماز کے لیے وضو کرنا واجب ہے، تو اب اس بات پر تحقیق کرنا کہ آدمی محدث ہے یا نہیں یہ تحقیق مناط کہلاتا ہے۔

پس تحقیق مناط اس چیز کی تحقیق کو کہا جاتا ہے جو حکم کا موضوع ہے۔ اسی لیے جو شخص مناط کی تحقیق کرنے

والا ہے اس کے لیے یہ بھی شرط نہیں کہ وہ مجتہد ہو یا مسلمان ہو، بلکہ اس میں اتنا ہی کافی ہے کہ وہ اس چیز کو جاننے والا ہو۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس بابت تحقیق کرنا کہ کون سے مسلمانوں کی بیعت تمام مسلمانوں کی رضامندی پر دلالت کرتی ہے یہ تحقیق مناط کی بحث ہے۔

یہ تو پہلے مسئلے کا حل ہوا۔ اب دوسرا مسئلہ لے لیجیے۔ وہ یہ کہ آج کل جو خفیہ ووٹنگ، بیلٹ باکس اور ووٹوں کی گنتی اور اس جیسی چیزیں رائج ہیں، یہ بھی سب کے سب اپنی رضامندی و اختیار کو ظاہر کرنے کے مختلف طریقے ہیں، اس لیے یہ نہ تو حکمِ شرعی کے تحت آتے ہیں اور نہ ہی مناط حکمِ شرعی کے تحت آتے ہیں کہ جس سے معلوم کیا جا سکے کہ اصل حکم شرعی جس بابت آیا ہے وہ دراصل کیا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں ایسے افعالِ عباد (بندوں کے افعال) میں سے نہیں جن پر منطبق ہونے کے لیے شریعت کی کوئی دلیل درکار ہو۔ بلکہ یہ چیزیں تو دراصل بندوں کے ان افعال کے مختلف طریقے ہیں جن سے متعلق شریعت کا حکم آتا ہے۔ اور بندوں کا اصل فعل جس سے متعلق شریعت کا حکم ہے وہ یہ ہے کہ رضامندی کے ساتھ ایک خلیفہ کا تقرر کریں اس قوت کے ساتھ کہ وہ اپنے اختیار کو مکمل ظاہر کر سکیں۔،،،

لہذا مسلمانوں کے لیے پھر یہ جائز ہو گا کہ وہ ان طریقوں کو اختیار کریں یا دیگر طریقوں کو آزمائیں۔ الغرض کوئی بھی ایسا طریقہ جس کی بدولت مسلمان اپنے مکمل اختیار کو ظاہر کر سکنے کی قوت کے ساتھ تقرر خلیفہ کے فرض سے سبکدوش ہو جائیں، مسلمانوں کے لیے اس کا استعمال کرنا شرعاً جائز ہو گا جب تک کوئی شرعی دلیل اس طریقے کی حرمت پر دلالت نہ کرے۔

یہاں یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ یہ طریقہ اپنانا بھی تو انسان کا فعل ہی ہے، چنانچہ لازماً اسے بھی شرعی حکم

کے مطابق ہونا ضروری ہے، اس صورت میں اس کے حکم پر دلالت کرنے والی دلیل ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ اس لیے درست نہیں کیونکہ انسان کا وہ فعل جو شریعت کے موافق ہونا ضروری ہے، اور اس کے لیے ایسی دلیل ہونا بھی ضروری ہے جو اس کے حکم پر دلالت کرے وہ تو وہی فعل ہے جو خود اصالۃً معتبر ہو، یا پھر کسی ایسے فعل کی فرع ہو جس کی اصل پر کوئی عام دلیل وارد نہ ہوئی ہو بلکہ اس کی اصل پر بھی دلیل خاص آئی ہو۔ اس کی مثال نماز سے سمجھیے کہ نماز کی دلیل خاص اقامت صلوٰۃ کے بارے میں ہے لیکن نماز کے افعال میں سے ہر ہر فعل کو وہ دلیل شامل نہیں۔ اور وہ فعل جو کسی ایسے اصل کی فرع ہو جس پر عمومی حکم وارد ہوا ہو تو یہ عمومی دلیل ہر اس فرعی فعل کو مباح قرار دیتی ہے جس کے ذریعے سے وہ فریضہ قائم کیا جا سکے جب تک کہ کسی فرعی فعل پر حرمت کی دلیل ثابت نہ ہو جائے، جب کوئی ایسی دلیل ثابت ہو جائے جو اس فرعی فعل کو اباحت سے نکال کر تحریم میں ڈال دے تو ہم اسے حرام کہیں گے۔ یہی معاملہ تمام جگہوں پر دیکھا جائے گا۔

چنانچہ انتخاب خلیفہ کے اس مسئلے میں اصل فعل تو یہ ہے کہ رضامندی و اختیار کے ساتھ خلیفہ کا تقرر کیا جائے، پھر اس فعل کی فروعات یعنی خفیہ ووٹنگ، بیلٹ پیپر اور ووٹوں کی گنتی کا طریقہ اپنانا یا کوئی اور اس جیسا کام، وہ سب کے سب اصل ہی کے حکم میں داخل ہوں گے، ان کے لیے کسی الگ دلیل کی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ انھیں حرام کہنا محتاج دلیل ہوگا، اسی طرح دیگر فرعی معاملات کا حکم ہے۔،،،

جہاں تک بات رہی سامان کی مثلاً بیلٹ باکس جس میں پیپر رکھے جاتے ہیں وغیرہ تو ان کا حکم افعال کے حکم سے نہیں بلکہ اشیاء کے حکم ہی سے اخذ کیا جائے گا، اور ان پر (الأصل في الأشياء الإباحة ما

لم یرد دلیل التحریم) کا قاعدہ منطبق کریں گے، یعنی "اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں جب تک ان کی حرمت کی دلیل نہ آجائے"۔

اسی طرح طریقہ اور اسلوب میں بھی فرق ہے۔ وہ یہ کہ طریقہ وہ چیز ہے جو اپنی حیثیت میں اصل کہلاتا ہے یا پھر کسی ایسی اصل کی فرع ہوتا ہے جس اصل کی کوئی عمومی دلیل نہیں ہوتی، بلکہ اس اصل کی دلیل اسی اصل کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ جب کہ اسلوب ایسا فعل ہوتا ہے جو کسی ایسی اصل کی فرع ہوتا ہے جس کی دلیل عام ہوتی ہے۔

معلوم ہوا کہ کسی چیز کا طریقہ شرعی دلیل سے ثابت ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہ طریقہ بھی شرعی حکم ہے۔ اس لیے اسی کو اختیار کرنا اور اس میں کسی مسلمان کا اختیار نہ ہونا ضروری ہے جب تک اس کا حکم مباح نہ ہو۔ ہاں اسلوب کے لیے کوئی شرعی دلیل ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس پر اصل ہی کا حکم جاری کیا جائے گا۔

اسی لیے کسی خاص اسلوب کو خود پر لازمی کر لینا واجب نہیں ہوتا اگرچہ اسے رسول اللہ ﷺ نے اختیار ہی کیا ہو۔ بلکہ اصل کام کا کوئی بھی ایسا اسلوب جو مسلمان کے لیے اس فعل کو ممکن بنائے وہ اصل فعل کی فرع بن جاتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اسلوب کو کام کی نوعیت ہی متعیّن کرتی ہے۔

شریعت نے خلافت کے لیے کسی شخص کو معین نہیں کیا

یہ نظریہ کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد کسی معین شخص کو خلیفہ متعیّن کیا تھا شریعت کی نصوص سے متصادم ہے۔ اور یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد تا قیامت ان لوگوں کو متعیّن کر دیا تھا جو خلیفہ

ہوں گے یہ اس سے بھی بڑھ کر اسلامی نصوص سے متصادم ہے۔

یہ بات کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد کسی شخص کو خلافت کے لیے متعیّن کیا تھا اس بات کا غلط ہونا چند وجوہ سے ظاہر ہے:

اول تو یہ نظریہ، بیعت سے کی ضد ہے کیونکہ کسی شخص کو متعیّن کر دینا در حقیقت مسلمانوں کو پہلے ہی سے متعیّن کر کے یہ بتلا دینے کے مترادف ہے کہ ان پر خلیفہ کون ہو گا، اس طرح خلیفہ کا سب کو پتا ہو گا، تو پھر بیعت کی مشروعیت کی کوئی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی، کیونکہ بیعت کو خلیفہ کے تقرر کے لیے کی جاتی ہے، اور جب خلیفہ پہلے ہی سے متعیّن ہو گیا تو اسے مقرر کرنے کے کسی طریقے کو بیان کرنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی، کیونکہ حقیقت میں وہ پہلے ہی مقرر کیا جا چکا ہے۔ یہاں یوں کہنا بھی غلط ہو گا کہ نہیں، بیعت تو اطاعت کے لیے کی جانا پھر بھی ضروری ہے، یہ غلط اس لیے ہو گا کیونکہ شریعت میں اس بات پر تو دیگر بہت سی نصوص وارد کی ہیں کہ خلیفہ اور اولی الامر کی اطاعت کی جائے گی، وہ تمام نصوص بیعت کی نصوص کے علاوہ ہیں۔ لہذا اطاعتِ خلیفہ کا تو مسلمانوں سے صراحۃً مطالبہ کیا گیا ہے، جہاں تک بیعت کا تعلق ہے تو اس کا مطلوب ہونا اطاعت ہونے کی وجہ سے نہیں اگرچہ اطاعت بھی اسی کے ضمن میں آجاتی ہے لیکن اصل وجہ یہی ہے کہ یہ بیعت عقد خلافت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور تمام احادیث جن میں بیعت پر نص وارد ہوئی ان کا معنٰی یہ ہے کہ ریاست و حکومت اس شخص کو سونپ دی جائے جس سے بیعت کی جا رہی ہے، اور خود کو اس کی حکومت کے تابع کر دیا جائے۔ لہذا اس بیع کا معنٰی محض اطاعت نہیں ہے۔ لہذا خلیفہ کے تقرر کے لیے بیع کی شرط لگانا اس بات کے منافی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد کسی شخص کو خلیفہ بننے کے لیے معین کر دیا تھا۔

علاوہ ازیں احادیث صحیحہ میں بیعت کے الفاظ عام ہیں جن میں کسی بھی شخص کی تخصیص نہیں اور ایسے مطلق الفاظ ہیں جن میں کسی قسم کی کوئی تقیید نہیں۔ اگر کسی معین شخص ہی کی بیعت مراد ہوتی تو احادیث کے الفاظ عمومی اور مطلق نہ ہوتے۔ جب کہ احادیث کے الفاظ ملاحظہ فرمائے جاسکتے ہیں: ''جو شخص اس حال میں مرا کہ اس کی گردن میں بیعت نہ تھی''، ''جس شخص نے کسی امام کی بیعت کی''، ''اور وہ شخص جس نے کسی امام کی بیعت کی''۔ لہذا یوں سمجھنا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی معین شخص کے بارے میں فرمادیا تھا کہ میرے بعد یہ خلیفہ ہوگا، یہ منافی ہے اور بیعت کے عموم واطلاق کو ختم کرکے رکھ دیتا ہے۔،،،

یہاں یہ اشکال بھی پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ بیعت عین خلیفہ کا تقرر ہی کہلاتی ہے تو دوسری طرف یہ بات انتہائی واضح ہے کہ خلیفہ کا تقرر بیعت کے علاوہ شے ہے، لہذا اولاً تو خلیفہ کا تقرر ہونا ضروری ہے، پھر اس سے بیعت کی جائے گی۔ یہ اشکال اس لیے درست نہیں کیونکہ بیعت خلیفہ کے تقرر کا طریقہ ہے، عین خلیفہ کا تقرر بیعت نہیں کہلاتا۔ اسی طرح اگر کسی کو یہ اشکال پیش آئے کہ پہلے تو خلیفہ کا تقرر کرکے اس کی پہچان کرنا ضروری ہے، پھر اس سے بیعت کی جائے گی۔ تو یہ اشکال بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں اس کا مطلب تو یہ ہوجائے گا خلیفہ کے تقرر کے دوسرے طریقے بھی ہیں، اور بیعت محض اطاعت دے دینے کا نام ہے، حالانکہ بیعت سے متعلق تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بیعت ہی خلیفہ کے تقرر کا طریقہ ہے، اس کے علاوہ تقرر خلیفہ کا کوئی اور طریقہ نہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((من مات وليس في عنقه بيعة))

''جو شخص اس حال میں مر گیا کہ اس کے گلے میں بیعت نہیں تھی...'' یہ حدیث صراحت کے ساتھ بتا رہی ہے کہ جو شخص اس حالت میں مر گیا کہ اس نے بیعت کے ذریعے کسی امام کا تقرر نہیں کیا تھا، یہ مطلب مراد نہیں لیا جا سکتا کہ جو شخص مر گیا لیکن اس نے کسی امام کی اطاعت نہیں کی۔ معلوم ہوا کہ اس حدیث میں بیعت سے مراد وہ بیعت ہے جو خلیفہ کے تقرر کا طریقہ ہے، محض اطاعت والی بیعت مراد نہیں۔ اسی طرح اس فرمان نبوی ﷺ پر بھی غور کریں: ''جب دو خلیفہ کی بیعت کر لی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر دو۔'' یہاں یہ حدیث بھی صراحت کے ساتھ بتا رہی ہے کہ مراد یہ ہے کہ جب دو خلیفہ کا تقرر ہو جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر ڈالو۔ بیعت سے متعلق تمام احادیث اسی طرح صریح ہیں کہ بیعت ہی خلیفہ کے تقرر کا طریقہ ہے۔ اور اسی طرح بیعت کی احادیث اس بات پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ ان میں صرف اطاعت یا اطاعت مطلقہ ہی مراد نہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ جسے خلیفہ مقرر کیا جا رہا ہے اسے خلیفہ بنانے کے ساتھ ساتھ اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا مراد ہے۔ علاوہ ازیں رسول اللہ ﷺ سے ایسی کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں جو روایۃً یا درایۃً جو خلیفہ کے تقرر کے لیے بیعت کے علاوہ کوئی طریقہ بیان کرتی ہو۔

دوسری بات یہ کہ رسول اللہ ﷺ کی بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ لوگوں کے درمیان خلافت پر نزاع ہو گا اور اسمیں سبقت لے جانے کی کوشش ہو گی، اگر رسول ﷺ کی طرف سے کسی متعیّن شخص کے بارے میں صراحت ہی ہوتی تو اس نص کی موجودگی میں کوئی نزاع پیدا نہ ہوتا، یا خود ہی رسول ﷺ یہ صراحت فرما دیتے کہ لوگ اس شخص سے نزاع کریں گے خلافت کے بارے میں، حالانکہ نصوص میں صریح آیا ہے لوگوں خلافت کے معاملے میں باہم نزاع کریں گے،

اور پھر رسول ﷺ نے خلافت کے معاملے میں اس نزاع کو ختم کرنے کا طریقہ بیان فرمایا، صحیح مسلم ہے کہ ہمیں وہب بن بقیہ نے فرمایا کہ ہمیں خالد بن عبداللہ جریری نے عبداللہ جریری سے اور انھوں نے ابونضرہ سے اور انھوں نے سعید خدری سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما))

"جب دو خلیفہ کی بیعت کرلی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کرڈالو۔"

اسی طرح صحیح مسلم میں ہے ہ ہمیں زہیر بن حرب اور اسحاق بن ابراہیم نے کہا کہ ہمیں جریر نے اعمش سے، انھوں نے زید بن وہب سے انھوں نے عبدالرحمن بن عبدرب الکعبہ سے نقل کیا، وہ فرماتے ہیں کہ میں مسجد میں داخل ہوتو عبداللہ بن عمرو کعبہ کے سائے میں بیٹھے تھے اور لوگ ان کے گرد بیٹھے تھے، میں بھی آکر ان کے پاس بیٹھ گیا، انھوں نے مجھے بتایا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ ہم نے ایک جگہ پڑاؤ ڈالا، اتنے میں آواز لگی کہ نماز ہونے والی ہے، ہم سب رسول اللہ ﷺ کے پاس جمع ہوگئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقًا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم إلى أن قال: ومن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر))

"مجھ سے پہلے جتنے بھی نبی آئے سب پر لازمی تھا کہ اپنی امت کو ان بھلائیوں کے بارے میں بتائیں جو وہ جانتے ہیں اور انھیں اس برائی سے خبر دار کریں جنھیں وہ جانتے ہیں، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے

فرمایا: جس شخص نے کسی امام سے بیعت کی اور اپنے ہاتھ کا معاملہ اور دلی رضا اسے سونپ دی تو اب جتنا ممکن ہو اس کی اطاعت کرے، اگر کوئی اور شخص اس امام سے جھگڑے اور اس شخص کی گردن مار ڈالو۔'' اور صحیح مسلم میں ہے کہ ہمیں محمد بن بشار نے بیان کیا، انھیں محمد بن جعفر نے اور انھیں شعبہ بن فرات نے ابو حازم سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ میں حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ پانچ سال رہا، میں نے انھیں رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر قالوا: فما تأمرنا قال فوا ببيعة الأول فالأول))

''بنی اسرائیل کی سیادت انبیاء کرام علیہم السلام کیا کرتے تھے، جب بھی کسی نبی کی وفات ہو جاتی تو ان کے بعد دوسرے نبی آجاتے، میرے بعد کوئی نبی نہیں، البتہ خلفاء ہوں گے اور وہ کافی زیادہ ہوں گے، صحابہ نے فرمایا: اس صورت میں آپ ہمیں کس چیز کی وصیت فرماتے ہو؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ایک کے بعد دوسرے کی بیعت کرتے رہو، اور انھیں ان کا حق دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ ان سے ان کی رعیت کے بارے میں سوال کرے گا۔'' صحیح مسلم ہی میں کہ ہمیں عثمان بن ابی شیبہ نے بیان کیا، انھیں یونس بن ابی یعفور نے اپنے والد سے اور انھوں نے عرفجہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه))

"تم جب کسی ایک شخص کے ماتحت ہو اور تمھارے پاس کوئی شخص تمھاری اسی لاٹھی کو توڑنے کے لیے، یا تمھاری جماعت میں تفریق کرنے کے لیے آئے تو اسے قتل کر ڈالو۔"

ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ خلافت تمام مسلمانوں کا حق ہے، اور ہر ایک کے لیے اس معاملے میں نزاع کرنا بھی جائز ہے، چنانچہ یہ بات از خود اس بات کی نفی کرتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد کسی شخص کو خلیفہ متعیّن کیا تھا۔

تیسری بات یہ کہ بہت احادیث میں امام کا لفظ بھی خلیفہ کے لیے استعمال ہوا ہے، جو نکرہ لایا گیا ہے، اور جب معرفہ آیا ہے تو یا الف لام برائے جنس کے ساتھ آیا ہے یا پھر جمع کے لفظ کی طرف اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے۔ تو جن جگہوں پر الف لام کے ساتھ معرفہ لایا گیا تو وہاں الف لام جنس کا ہے کیونکہ سیاق جملہ اس پر دلالت کرتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے فرامین دیکھیں:

((من بايع إماماً))

"جو کسی امام کی بیعت کرے"

((قام إلى إمام جائر))

"ظالم امام کے سامنے کھڑا ہوا"

((يكون بعدي أئمة))

"میرے بعد ائمہ ہوں گے"

((فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته))

''وہ امام جو لوگوں پر حاکم ہے راعی ہے اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہو گا''

((إنما الإمام جُنة يقاتل من ورائه ويُتقى به))

''امام تو ڈھال ہے جس کی پشت پر لڑا جاتا ہے اور اسی کے ذریعے بچا جاتا ہے''

((لأئمة المسلمين))

''مسلمانوں کے امام''

((خيار أئمتكم))

''تمھارے بہترین امام''

((شرار أئمتكم))

''تمھارے برے ترین امام''۔ یہ تمام کے تمام الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے آنے والے خلیفہ کو مبہم رکھا اسے متعیّن کیا ہی نہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے کسی معین شخص کو خلافت کے لیے نامزد نہیں کیا، بلکہ خلافت کو تمام مسلمانوں کا حق رکھا۔ اسی طرح اگر یہ بات بھی ملحوظ رکھی جائے کہ بعض نصوص میں یہ لفظ جمع کے صیغے سے آیا ہے تو یہ نصوص کسی متعیّن شخص کی امامت کی نفی بھی کرتی ہیں۔

چوتھی بات یہ کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنے اپنے عہد میں جو لوگ موجود تھے ان کے بارے میں بھی اختلاف کیا کہ ان پر کون خلیفہ ہو گا۔ لوگوں کے بارے میں یہ اختلاف خود ثابت کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی متعیّن شخص کو خلافت کے لیے نامزد نہیں کیا تھا۔ اور یہ اختلاف جن لوگوں کی بابت

پیش آیا ان ہی کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کی بارے خلافت کی نص فرمائی تھی، یعنی حضرت ابوبکر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما۔ لیکن اس اختلاف کے موقع پر کسی شخص نے بھی یہ دلیل نہیں دی کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی ایک کے حق میں یہ فرمایا تھا کہ خلافت اس کا حق ہے، اسی طرح ان کے علاوہ بھی کسی شخص کے لیے کسی نص کو لاکر ایسی کوئی دلیل نہیں دی گئی کہ آپ ﷺ نے ان کو خلافت کے لیے نامزد کیا تھا۔ اگر کوئی نص ہوتی تو اس اختلاف کے موقع پر ضرور پیش کی جاتی۔ لہذا کسی بھی نص کو دلیل میں نہ لانا یہ ثابت کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے کسی متعیّن شخص کے بارے میں خلافت کی نص موجود نہیں تھی۔ یوں کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ نص تو موجود تھی لیکن انھیں پہنچی نہ تھی بلکہ بعد میں لوگوں کو اس کے بارے میں علم ہوا۔ یہ اس لیے غلط ہے کہ ہم نے اپنا دین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لیا ہے، ان ہی لوگوں نے ہم تک قرآن پہنچایا ہے، اور ان ہی نے احادیث بیان کی ہیں۔ جب صحابہ ہی سے کوئی ایسی نص منقول نہیں ہوئی تو کسی طور اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ تو جو نص صحابہ سے آئے گی ہم اسے قبول کریں گے اور جو ان سے نہیں منقول ہوگی اسے ہم دیوار پر دے ماریں گے۔

تو صحابہ کے درمیان خلافت کے معاملے میں جو اختلاف ہوا وہاں ابوبکر اور علی رضی اللہ عنہما بھی موجود تھے ہم بلا کسی استثناء کے دیکھتے ہیں کہ سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے ایسی کوئی نص مروی نہیں کہ خلیفہ کوئی متعیّن شخص ہوگا، کیونکہ کسی نے ایسی نص ذکر ہی نہیں کی، اگر ایسی کوئی نص ہوتی تو اسے یہاں ذکر کرنا نہ صرف انتہائی اہم اور کارآمد تھا بلکہ اسے پیش کرنا لازمی اور وقت کا تقاضا تھا۔ معلوم ہوا کہ یہ بات انتہائی بے بنیاد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی متعیّن شخص کو خلیفہ ہونے کے لیے

نامزد کیا تھا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ صحابہ میں سے جو کسی نے ایسی نص ذکر نہیں کی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمان ایک بات پر متفق رہیں اور ان میں اختلاف پیدا نہ ہو، تو یہ بات درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ نے اللہ کے احکام میں سے کسی حکم کو چھپالیا، اور عین جس وقت ایک حکم شرعی کی ضرورت وحاجت تھی اس وقت اس کی تبلیغ ہی نہیں کی، اور وہ کوئی عام جام معاملہ بھی نہیں بلکہ مسلمانوں کے اہم ترین مقاصد میں سے مقصد اعظم تھا۔ ممکن ہی نہیں کہ اللہ کے دین کا ایسا کتمان (چھپانا) اور مداہنت اللہ کے نبی ﷺ کے صحابہ سے صادر ہو۔

پانچویں بات یہ کہ اس بابت بھی صریح نصوص ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی کو خلیفہ نہیں بنایا، یعنی آپ ﷺ نے ایسی کوئی بات نہیں فرمائی کہ ان کے بعد ایک متعیّن شخص خلیفہ ہوگا۔ امام بخاری نے عبداللہ بن عمر سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((قيل لعمر ألا تستخلف؟ قال: إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، رسول الله))

”حضرت عمر سے کہا گیا کہ آپ کسی کو اپنا خلیفہ کیوں نہیں بنادیتے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی کو خلیفہ منتخب کرتا ہوں (تو اس کی بھی مثال ہے کہ) اس شخص نے اپنا خلیفہ منتخب کیا تھا جو مجھ سے بہتر تھے یعنی ابوبکر رضی اللہ عنہ اور اگر میں اسے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑتا ہوں تو (اس کی بھی مثال موجود ہے کہ) اس بزرگ نے (خلیفہ کا انتخاب مسلمانوں کے لیے) چھوڑ دیا تھا جو مجھ سے بہتر تھے یعنی رسول اللہ ﷺ۔“

صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

((إن الله عز وجل يحفظ دينه وإني لئن لا استخلف فإن رسول الله ﷺ لم يستخلف، وان أستخلف فإن أبا بكر قد استخلف))

"بلاشبہ اللہ عزوجل اپنے دین کی حفاظت فرمائے گا اور اگر میں کسی کو جانشیں نہ بناؤں تو رسول اللہ ﷺ نے کسی کو جانشیں مقرر نہیں کیا تھا اور اگر میں کسی کو جانشیں بناؤں تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جانشیں بنایا تھا۔ (دونوں میں سے کسی بھی مثال پر عمل کیا جاسکتا ہے۔)" یہ روایات اس بارے میں نص ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی کو خلیفہ نہیں بنایا تھا، اس بات کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ جب کوئی صحابی یہ فرمائیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا، یا ایسا نہیں کیا، یا ہم ان کے دور میں ایسا کیا کرتے تھے، یا آپ ﷺ کے دور میں ایسا ہوا کرتا تھا۔ تو یہ الفاظ بھی حدیث ہوتے ہیں جن سے استدلال کیا جاتا ہے، یہ صحابی کا قول نہیں کہلائے گا۔ علاوہ ازیں حضرت عمر نے یہ بات بہت سے صحابہ کے سامنے فرمائی تھی، حضرت علی بھی صحابہ میں موجود تھے، انھیں بھی یہ بات پہنچی مگر انھوں نے حضرت عمر کے بارے میں کوئی نکیر نہیں فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ وہ بھی اس بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافق تھے۔

اب تک تو اس حیثیت سے بات کی گئی کہ کوئی خاص نص کسی خاص شخص کی خلافت پر نہیں آئی۔ لیکن وہ نصوص جنھیں اسے لوگ لاتے ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ ان نصوص میں کسی معین شخص کی خلافت پر نص موجود ہے تو ان میں سے کچھ نصوص ایسی ہیں جنھیں یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ رسول

اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلیفہ بننے کے لیے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو متعیّن کیا تھا، اور بعض وہ نصوص ہیں جنھیں یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرت علی کی خلافت متعیّن کی گئی ہے۔ لہذا اب انھیں لائیں گے اور ان کے بارے میں بھی بات کریں گے۔

جن نصوص کو ذکر کرنے والوں کا دعویٰ ہے کہ ان میں حضور ﷺ نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا ان نصوص کی دو قسمیں ہیں: اول وہ نصوص ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی تعریف و مدح فرمائی ہے، لیکن ان نصوص میں ایسی کوئی شے نہیں کہ رسول ﷺ نے انھیں خلیفہ بنایا تھا۔ اور دوم وہ نصوص ہیں جن سے استنباط کرتے ہوئے بعض لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ رسول ﷺ نے ان میں حضرت ابو بکر کو خلیفہ بنایا، اور بعض نے یہ استنباط کیا کہ ان میں ابو بکر کی خلافت کا اشارہ یا مشورہ موجود ہے۔ ہم ان میں سے بعض احادیث کو ذکر کیے دیتے ہیں لیکن وہ تمام احادیث مدح سے آگے کسی چیز پر دلالت نہیں کرتیں۔

بخاری میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إن من أمَنِّ الناس عليّ في صحبته وماله أبا بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر، ولكن أخوة الإسلام ومودته، لا يَبْقَيَنَّ في المسجد باب إلا سُدّ، إلا باب أبي بكر))

”لوگوں میں سے سب سے زیادہ مجھے جس کے ساتھ اور مال پر اطمینان ہے وہ ابو بکر ہیں، اگر میں اپنے

رب کے سوا بھی کسی کو خلیل بناتا تو ابو بکر کو خلیل بناتا، لیکن اب اسلامی اخوت و محبت کرتا ہوں، مسجد میں نکلنے والے تمام کے تمام دروازے بند کر دیے جائیں سوائے ابو بکر کے دروازے کے۔" امام مسلم نے بھی اسی کے قریب دوسرے الفاظ میں ایک روایت ذکر کی ہے، جب کہ اس حدیث میں ایسی کوئی شے نہیں کہ جو بندے کو یہ کہنے پر آمادہ کرے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ابو بکر کی خلافت کا اعلان ہے۔ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اس روایت میں رسول ﷺ کی طرف سے حضرت ابو بکر کی تعریف فرمائی گئی ہے، جب کہ رسول ﷺ نے ان کے علاوہ بھی بہت سے صحابہ کے نام لے کر تعریف فرمائی، مثلاً عمر، عثمان، علی، سعد بن ابی وقاص، طلحہ، زبیر، ابو عبیدہ بن جراح، حسن، حسین، زید بن حارثہ، اسامہ بن زید، عبد اللہ بن جعفر، خدیجہ، عائشہ، فاطمہ بنت رسول اللہ، ام سلمہ، اور بلال حبشی رضی اللہ عنہم و عنہن اجمعین۔ لہذا محض تعریف و مدح سرائی تو کسی بھی طور خلیفہ بنانے پر دلالت نہیں کرتا۔

اور وہ احادیث جن سے کچھ لوگوں نے حضرت ابو بکر کی خلافت کا استنباط کیا ہے وہ چار احادیث ہیں جنھیں ہم ذکر کر کے ہر ایک پر تفصیل سے کلام کریں گے۔ یہ احادیث مندرجہ ذیل ہیں:""

پہلی روایت: بخاری میں قاسم بن محمد سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا:

((قالت عائشة رضي الله عنها: وارأساه. فقال رسول الله ﷺ، ذاك لو كان وأنا حي فأستغفر لك وأدعو لك، فقالت عائشة: واثُكْلِيَاه، والله إني لأظنك تحب موتي، ولو كان ذاك لظللت آخر يومك معرسًا ببعض أزواجك؛ فقال النبي ﷺ: بل أنا وارأساه، لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر وابنه فأعهد

أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون، ثم قلت يأبى الله ويدفع المؤمنون، أو يدفع الله ويأبى المؤمنون))

"(سر کے شدید درد کی وجہ سے) عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: ہائے رے سر! اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر ایسا میری زندگی میں ہو گیا (یعنی تمھارا انتقال ہو گیا) تو میں تمھارے لیے استغفار اور دعا کروں گا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا افسوس، اللہ کی قسم! میرا خیال ہے کہ آپ میرا مر جانا ہی پسند کرتے ہیں اور اگر ایسا ہو گیا تو آپ تو اسی دن رات اپنی کسی بیوی کے یہاں گزاریں گے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا بلکہ میں خود درد سر میں مبتلا ہوں۔ میرا ارادہ ہوتا تھا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ اور ان کے بیٹے کو بلا بھیجوں اور انہیں (خلافت کی) وصیت کر دوں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ میرے بعد کہنے والے کچھ اور کہیں (کہ خلافت ہمارا حق ہے) یا آرزو کرنے والے کسی اور بات کی آرزو کریں (کہ ہم خلیفہ ہو جائیں) پھر میں نے اپنے جی میں کہا (اس کی ضرورت ہی کیا ہے) خود اللہ تعالیٰ ابوبکر رضی اللہ عنہ کے سوا اور کسی کو خلیفہ نہ ہونے دے گا نہ مسلمان اور کسی کی خلافت ہی قبول کریں گے۔"

اور مسلم نے یہ حدیث حضرت عائشہ سے ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض الموت میں فرمایا:

((ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر))

" رسول اللہ ﷺ نے اپنے (آخری) مرض کے دوران میں مجھ سے فرمایا؛ "اپنے والد ابوبکر اور اپنے

بھائی کو میرے پاس بلاؤ تاکہ میں ایک تحریر لکھ دوں، مجھے یہ خوف ہے کہ کوئی تمنا کرنے والا تمنا کرے گا اور کہنے والا کہے گا: میں زیادہ حقدار ہوں جبکہ اللہ بھی ابوبکر کے سوا (کسی اور کی جانشینی) سے انکار فرماتا ہے اور مومن بھی۔"

دوسری روایت: بخاری نے محمد بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

((أتت النبي ﷺ امرأة فكلمته في شيء، فأمرها أن ترجع إليه، قالت يا رسول الله أرأيت إن جئت ولم أجدك - كأنها تريد الموت - قال: إن لم تجديني فأتي أبا بكر))

" ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو نبی کریم ﷺ نے انہیں ایک حکم دیا۔ انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! اگر میں آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں گی؟ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب مجھے نہ پانا تو ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس جانا۔"

اور مسلم نے یہی حدیث محمد بن جبیر سے ان الفاظ میں روایت کی ہے:

((إن امرأة سألت رسول الله ﷺ شيئًا، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله ارأيت إن جئت فلم أجدك - قال أبي كأنها تعني الموت - قال فإن لم تجديني فأتي أبا بكر))

" ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے کچھ پوچھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ پھر آنا۔ وہ بولی کہ یارسول

اللہ! اگر میں آؤں اور آپ ﷺ کو نہ پاؤں (یعنی آپ ﷺ کی وفات ہو جائے تو)؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو مجھے نہ پائے تو ابوبکر کے پاس آنا۔"

تیسری روایت: بخاری نے ام المؤمنین حضرت عائشہ سے روایت بیان فرمائی ہے:

((أن رسول الله ﷺ قال في مرضه مروا أبا بكر يصلي بالناس، قالت عائشة: قلت إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمُرْ عمر فليصلِ، فقال مروا أبا بكر فليصل بالناس. فقالت عائشة: فقلت لحفصة قولي إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس، ففعلت حفصة، فقال رسول الله ﷺ: إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس، فقالت حفصة لعائشة: ما كنت لأصيب منك خيراً))

" رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیماری میں فرمایا کہ ابوبکر (رضی اللہ عنہ) سے نماز پڑھانے کے لیے کہو۔ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ ابوبکر آپ کی جگہ کھڑے ہوں گے تو روتے روتے وہ (قرآن مجید) سنا نہ سکیں گے، اس لیے آپ عمر رضی اللہ عنہ سے کہئے کہ وہ نماز پڑھائیں۔ آپ فرماتی تھیں کہ میں نے حفصہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ وہ بھی کہیں کہ اگر ابوبکر آپ کی جگہ کھڑے ہوئے تو روتے روتے لوگوں کو (قرآن) نہ سنا سکیں گے۔ اس لیے عمر رضی اللہ عنہ سے کہئے کہ وہ نماز پڑھائیں۔ حفصہ رضی اللہ عنہا (ام المؤمنین اور عمر رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی) نے بھی اسی طرح کہا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ خاموش رہو۔ تم صواحب یوسف کی طرح ہو۔ ابوبکر سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔

پس حفصہ رضی اللہ عنہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا۔ بھلا مجھ کو کہیں تم سے بھلائی پہنچ سکتی ہے ؟''

چوتھی روایت: مسلم نے ابن ابی ملیکہ سے روایت کیا وہ فرماتے ہیں:

((سمعت عائشة وسئلت من كان رسول الله ﷺ مستخلفاً لو استخلفه؟ قالت: أبو بكر، فقيل لها: ثم من بعد أبي بكر؟ قالت عمر. ثم قيل لها من بعد عمر؟ قالت: أبو عبيدة بن الجراح. ثم انتهت إلى هذا))

''ان سے پوچھا گیا کہ اگر رسول اللہ ﷺ خلیفہ کرتے تو کس کو کرتے ؟ انہوں نے کہا کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کو (خلیفہ) بناتے۔ پھر پوچھا گیا کہ ان کے بعد کس کو (خلیفہ) بناتے ؟ انہوں نے کہا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو (خلیفہ) بناتے۔ پھر پوچھا گیا کہ ان کے بعد کس کو (خلیفہ) بناتے ؟ انہوں نے کہا کہ سیدنا ابوعبیدہ بن الجراح کو۔ پھر خاموش ہو رہیں۔''

ان تمام میں سے ایک حدیث بھی اس بات پر دلیل نہیں بن سکتی کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا۔ پہلی حدیث میں دو باتیں قابل توجہ ہیں، ایک تو یہ کہ رسول اللہ ﷺ یوں فرما رہے ہیں کہ ''میں نے ارادہ کیا'' لیکن آپ ﷺ نے یہ کام کیا نہیں، لہذا یہ بات دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ دلیل تو رسول ﷺ کا قول، فعل یا سکوت ہوتا ہے، اس کے علاوہ کوئی چیز شرعی دلیل نہیں کہلاتی۔ اور دوسری بات یہ کہ عائشہ رضی اللہ عنہا خود حضرت ابوبکر کی بیٹی ہیں، اگر واقعی کوئی ایسی حدیث ہوتی تو وہ جناب ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ضرور معلوم ہوتی اور جب سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہونے والے انصار سے بیعتِ خلافت کے معاملے میں بحث چھڑی ہوئی تھی اس وقت جب ابوبکر وہاں پہنچے تو اس

حدیث سے استدلال بھی کرتے۔ جب ایسا نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث قابل قبول نہیں، اور نہ ہی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ متعیّن کرنے کی دلیل بن سکتی ہے۔

اور دوسری دلیل بھی حضرت ابوبکر کو خلیفہ بنانے پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ اس عورت نے رسول ﷺ سے یوں کہا تھا کہ ''اگر میں آپ کو نہ پاؤں''، اس کا مطلب یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ آپ کسی غزوے میں مشغول ہوں یا کسی بھی اہم معاملے میں مصروفیت کی وجہ سے میں آپ سے مل نہ پاؤں تو کیا کروں؟ اس جملے میں اس بات کی تو کوئی نشانی نہیں کہ وہ عورت اپنے الفاظ سے رسول اللہ ﷺ کی وفات کی طرف اشارہ کرنا چاہتی ہے۔ اور روایت میں اس عورت کے بارے میں جو صراحت ہے کہ اس کی مراد رسول ﷺ کی وفات تھی یہ صراحت حضرت جبیر کا قول اور ان کی اپنی سمجھ ہے۔ لہذا عورت کے اس جملے کے جواب میں رسول ﷺ کا یہ فرمانا کہ ابوبکر کے پاس جانا اس میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ حضور ﷺ کے بعد حضرت ابوبکر کو خلیفہ بنایا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ اس عورت کا اشارہ وفات کی طرف تھا تب بھی حضور ﷺ کا یہ جواب اس بات پر تو دلالت نہیں کرتا کہ رسول ﷺ نے اپنے بعد خلافت کے لیے ابوبکر کو نامزد کیا ہے۔ اور جہاں تک تیسری حدیث کا معاملہ ہے وہ نماز میں خلیفہ بنانے کا معاملہ تھا، نماز کی خلافت سے حاکمانہ خلافت ثابت نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ صحابی کا یہ فرمانا کہ ہمارے دین کے معاملے میں رسول اللہ ﷺ ان پر راضی تھے تو کیوں نہ ہم اپنی دنیا کے معاملے پر اس سے راضی ہو جائیں؟ یہ بات صحابی کی اپنی سمجھ تھی، جو کہ غلط تھی۔ کیونکہ نماز اور حکومت میں انتہائی واضح ترین فرق ہے۔ ہر وہ شخص جو نماز میں امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ حکومت میں بھی امامت کی صلاحیت رکھتا ہو ایسا کچھ ضروری نہیں۔ پھر نص نبوی بھی نماز ہی کے ساتھ خاص

ہے، لہذا نماز کے علاوہ کسی اور چیز کو شامل نہیں ہو سکتی، اور نہ ہی اس نص کو نماز کے علاوہ کسی اور چیز پر محمول کرنا جائز ہو گا، کیونکہ یہ نص خاص ہے۔

اور چوتھی حدیث حدیث رسول ہی نہیں کہلائے گی، کیونکہ اس میں رسول اللہ ﷺ کی طرف کچھ بھی منسوب نہیں، وہ تو محض حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی رائے ہے، جب کہ صحابہ کی رائے سے نہ استدلال کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی وہ شرعی دلیل کہلاتا ہے۔ اسی لیے وہ قابل قبول نہیں ہو گی، اور احکام شرعیہ کے معاملے میں اس کی کوئی اہمیت نہ ہو گی۔

یہ تو وہ احادیث ہوئیں جنھیں لانے والے لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں آپ ﷺ نے اپنے بعد جناب ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ نامزد کیا تھا۔ اس کے برعکس دوسری احادیث جنھیں ذکر کرنے والے حضرت علی کی خلافت منصوصہ کا دعویٰ کرتے ہیں ان احادیث کی تین اقسام ہیں:

پہلی قسم تو وہ جن میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تعریف و مدح فرمائی ہے۔

دوسری قسم وہ احادیث ہیں جن کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ان احادیث سے خلافت علی رضی اللہ عنہ کا استنباط ہوتا ہے، اور تیسری قسم وہ احادیث ہیں کہ ان کے بارے میں استدلال کرنے والے کہتے ہیں کہ ان احادیث میں نص صریح موجود ہے کہ رسول ﷺ نے حضرت علی کو خلیفہ نامزد کیا تھا۔

پہلی قسم کی احادیث میں سے کچھ روایات نمونے کے طور پر ہم ذکر کیے دیتے ہیں لیکن وہ تعریف و مدح سے آگے کسی چیز پر دلالت نہیں کرتیں۔

امام بخاری نے سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت نقل فرمائی ہے کہ:

((أن رسول الله ﷺ قال: لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقالوا يشتكي عينيه يا رسول الله، قال فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية))

" غزوہ خیبر میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ کل میں جھنڈا ایک ایسے شخص کو دوں گا جس کے ہاتھوں پر اللہ تعالیٰ فتح عطا فرمائے گا اور جو اللہ اور اس کے رسول سے محبت رکھتا ہے اور اللہ اور اس کے رسول بھی اسے عزیز رکھتے ہیں۔ راوی نے بیان کیا کہ وہ رات سب کی اس فکر میں گزر گئی کہ دیکھیں، نبی کریم ﷺ علم کسے عطا فرماتے ہیں۔ صبح ہوئی تو سب خدمت نبوی میں حاضر ہوئے اور اس امید کے ساتھ کہ علم انہیں کو ملے لیکن نبی کریم ﷺ نے دریافت فرمایا کہ علی بن ابی طالب کہاں ہیں؟ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! وہ تو آنکھوں کی تکلیف میں مبتلا ہیں۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ انہیں بلا لاؤ۔ جب وہ لائے گئے تو آپ ﷺ نے اپنا تھوک ان کی آنکھوں میں لگایا اور ان کے لیے دعا کی۔ اس دعا کی برکت سے ان کی آنکھیں اتنی اچھی ہو گئیں جیسے پہلے کوئی بیماری ہی نہیں تھی، چنانچہ پھر رایہ مبارکہ (پرچم) انھیں عطا فرما دیا۔"

مسلم نے یہی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

((أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله

ورسوله، يفتح الله على يديه. قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلاّ يومئذ. قال فتساورت لها رجاء أن أدعى لها، قال: فدعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب فأعطاه إياها))

" غزوہ خیبر کے دن فرمایا: "کل میں اس شخص کو جھنڈا دوں گا جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت کرتا ہے، اللہ اس کے ہاتھ پر فتح عطا فرمائے گا۔" حضرت عمر رضی اللہ عنہ بن خطاب نے کہا: اس ایک دن کے علاوہ میں نے کبھی امارت کی تمنا نہیں کی، کہا: میں نے اس امید کہ مجھے اس کے لئے بلایا جائے گا اپنی گردن اونچی کی تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو بلایا، ان کو وہ جھنڈا دیا۔"

بخاری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا:

((أنت مني وأنا منك))

"تم مجھ سے ہو اور میں تم سے ہوں۔"

اور مسلم نے عامر بن سعد بن ابی وقاص سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت ذکر کی:

أمَّر معاوية بن أبي سفيان سعداً، فقال ما منعك أن تسب أبا التراب؟ فقال: أما ما ذكرت ثلاثاً قالهن له رسول الله ﷺ فلن أسبه، لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلى من حمر النعم قد خلّفه رسول الله ﷺ في بعض مغازيه، فقال

له علي يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان؟ فقال له رسول الله ﷺ:

((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلاّ انه لا نبوة بعدي))

، وسمعته يقول يوم خيبر:

((لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله. قال: فتطاولنا لها فقال: أدعوا لي عليـًا، فأتى به أرمداً، فبصق في عينيه ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه))

. ولما نزلت هذه الآية: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ دعا رسول الله ﷺ عليـًا وفاطمة وحسنـًا وحسينـًا فقال:

((اللهم هؤلاء أهلي))

.

”حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو حکم دیا، کہا: آپ کو اس سے کیا چیز روکتی ہے کہ آپ ابوتراب (حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ) کو برا کہیں۔ انھوں نے جواب دیا: جب تک مجھے وہ تین باتیں یاد ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے ان (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے کہی تھیں، میں ہرگز انھیں برا نہیں کہوں گا۔ ان میں سے کوئی ایک بات بھی میرے لئے ہو تو وہ مجھے سرخ اونٹوں سے زیادہ پسند ہوگی، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا تھا، آپ ان سے (اس وقت) کہہ رہے

تھے جب آپ ایک جنگ میں ان کو پیچھے چھوڑ کر جارہے تھے اور علی رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا تھا: اللہ کے رسول ﷺ! آپ مجھے عورتوں اور بچوں میں پیچھے چھوڑ کر جارہے ہیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "تمھیں یہ پسند نہیں کہ تمھارا میرے ساتھ وہی مقام ہو جو حضرت ہارون علیہ السلام کا موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ تھا، مگر یہ کہ میرے بعد نبوت نہیں ہے۔" اسی طرح خیبر کے دن میں نے آپ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا: "اب میں جھنڈا اس شخص کو دوں گا جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ! سے محبت کرتا ہے اور اللہ اور اس کا رسول ﷺ اس سے محبت کرتے ہیں۔" کہا: پھر ہم نے اس بات (مصداق جاننے) کے لئے اپنی گردنیں اٹھا اٹھا کر (ہر طرف) دیکھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "علی کو میرے پاس بلاؤ۔" انھیں شدید آشوب چشم کی حالت میں لایا گیا۔ آپ نے ان کی آنکھوں میں اپنا لعاب دہن لگایا اور جھنڈا انھیں عطا فرمادیا۔ اللہ نے ان کے ہاتھ پر خیبر فتح کردیا۔ اور جب یہ آیت اتری: "(تو آپ کہہ دیں: آؤ) ہم اپنے بیٹوں اور تمھارے بیٹوں کو بلالیں۔" تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہ، حضرت حسن رضی اللہ عنہ، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بلایا اور فرمایا: "اے اللہ! یہ میرے گھر والے ہیں۔"

اور مسلم نے سہل بن سعد سے روایت ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((استعمل على المدينة رجل من آل مروان، قال فدعا سهل بن سعد، فأمره أن يشتم عليًا، قال فأبى سهل، فقال له أما إذا أبيت فقل لعن الله أبا التراب، فقال سهل: ما كان لعلي اسم أحب إليه من أبي التراب وإن كان ليفرح إذا

دعي بها. فقال له أخبرنا عن قصته لم سمي أبا تراب قال: جاء رسول الله ﷺ بيت فاطمة، فلم يجد عليًا في البيت فقال: ((أين ابن عمك؟)) فقالت كان بيني وبينه شيء فغاضبني فخرج فلم يقِل عندي. فقال رسول الله لإنسان: ((انظر أين هو)) فجاء فقال: يا رسول الله هو في المسجد راقد. فجاءه رسول الله ﷺ وهو مضطجع قد سقط رداؤه عن شقة فأصابه تراب، فجعل رسول الله ﷺ يمسحه عنه ويقول: ((قم أبا التراب قم أبا التراب)).

"مدینہ میں مروان کی اولاد میں سے ایک شخص حاکم ہوا تو اس نے سیدنا سہل رضی اللہ عنہ کو بلایا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو برا کہنے کا حکم دیا۔ سیدنا سہل رضی اللہ عنہ نے انکار کیا تو وہ شخص بولا کہ اگر تم انکار کرتے ہو تو کہو کہ ابوتراب پر اللہ کی لعنت ہو۔ سیدنا سہل رضی اللہ عنہ نے کہا کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو ابوتراب سے زیادہ کوئی نام پسند نہ تھا اور وہ اس نام کے ساتھ پکارنے والے شخص سے خوش ہوتے تھے۔ وہ شخص بولا کہ اس کا قصہ بیان کرو کہ ان کا نام ابوتراب کیوں ہوا؟ سیدنا سہل رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ سیدہ فاطمۃ الزہراء رضی اللہ عنہا کے گھر تشریف لائے تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو گھر میں نہ پایا، آپ ﷺ نے پوچھا کہ تیرے چچا کا بیٹا کہاں ہے؟ وہ بولیں کہ مجھ میں اور ان میں کچھ باتیں ہوئیں اور وہ غصہ ہو کر چلے گئے اور یہاں نہیں سوئے۔ رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی سے فرمایا کہ دیکھو وہ کہاں ہیں؟ وہ آیا اور بولا کہ یا رسول اللہ! علی مسجد میں سو رہے ہیں۔ آپ ﷺ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پاس تشریف لے گئے، وہ لیٹے ہوئے تھے اور چادر ان کے پہلو سے الگ ہو گئی تھی اور (ان کے بدن سے) مٹی لگ

گئی تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے وہ مٹی پونچھنا شروع کی اور فرمانے لگے کہ اے ابوتراب! اٹھ۔ اے ابوتراب! اٹھ۔"

اور مسلم ہی نے عدی بن ثابت سے اور انھوں نے ابوذر سے یہ روایت نقل فرمائی کہ حضرت علی فرماتے ہیں:

((والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي ﷺ إليّ أن لا يحبني إلاّ مؤمن ولا يبغضني إلاّ منافق))

"اس ذات کی قسم جس نے دانے کو پھاڑا اور روح کو تخلیق کیا! نبی امی ﷺ نے مجھے بتادیا تھا کہ "میرے ساتھ مومن کے سوا کوئی محبت نہیں کرے گا اور منافق کے سوا کوئی بغض نہیں رکھے گا۔"

دیکھیں ان احادیث میں ایسی تو کوئی بات نہیں جن کی بناء پر انسان کو یہ کہنا پڑے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلیفہ بننے کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نامزد کیا۔ خیبر والی حدیث میں حضور ﷺ نے حضرت علی کی توصیف بیان فرمائی، یہ کہنا کہ "تم مجھ سے اور میں تم سے ہوں" یہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے آپ کی مدح ہے، حضرت سعد کی حدیث میں جو ہے "کیا تم اس بات پر راضی نہیں کہ تمھارا میرے ساتھ وہی مقام ہو جو ہارون کو موسیٰ کے ساتھ تھا"، ان موضوعات کی بابت دوسری قسم کے تحت ہم بات کریں گے۔ بہرحال خیبر والی حدیث میں بھی تعریف ہے اور اس بات میں بھی تعریف و توصیف ہی ہے کہ علی، فاطمہ، حسن اور حسین آپ ﷺ کے اہل خانہ ہیں، اور سہل بن سعد والی حدیث میں بھی تعریف ہی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے جس طرح حضرت علی کی تعریف بیان فرمائی اسی طرح اور بھی

بہت سے دیگر صحابہ کی تعریف فرمائی، کسی شخص کی تعریف رسول اللہ ﷺ فرمادیں تو اس سے کسی طور پر یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی کہ اسے اپنے بعد خلافت کے لیے نامزد فرمادیا ہے۔

دوسری قسم کی احادیث جن سے استنباط کرتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت پر نص ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے، یہ کل چار نصوص ہیں:

((أن رسول ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف عليًا فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال آلا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى؟ إلاّ أنه ليس نبي بعدي))

"رسول اللہ ﷺ غزوہ تبوک کے لیے تشریف لے گئے تو علی رضی اللہ عنہ کو مدینہ میں اپنا نائب بنایا۔ علی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ آپ مجھے بچوں اور عورتوں میں چھوڑے جا رہے ہیں؟ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کیا تم اس پر خوش نہیں ہو کہ میرے لیے تم ایسے ہو جیسے موسیٰ کے لیے ہارون تھے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہو گا۔"

اور صحیح مسلم میں عامر بن سعد بن ابی وقاص سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت نقل فرمائی، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا: "تم میرے لیے ایسے ہو جیسے موسیٰ کے لیے ہارون تھے، لیکن فرق یہ ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہو گا۔"

اور بخاری و مسلم میں ابراہیم بن سعد سے اور انھوں نے اپنے والد سے یہ روایت نقل فرمائی کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا:

((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى))

"کیا تم اس بات پر راضی نہیں کہ میرے لیے تم ایسے ہی ہو جیسے موسیٰ کے لیے ہارون تھے۔"

ابن اسحاق نے روایت بیان کی ہے:

خلف رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه على أهله، وأمره بالإقامة فيهم فأرجف به المنافقون، وقالوا: ما خلفه إلاّ استثقالاً وتخففاً منه، فلما قال ذلك المنافقون أخذ علي بن أبي طالب رضوان الله عليه سلاحه ثم خرج حتى أتى رسول الله ﷺ وهو نازل بالجرف فقال: يا نبي الله، زعم المنافقون أنك إنما خلفتني أنك استثقلتني وتخففت مني فقال: ((كذبوا، ولكنني خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك، أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي))

فرجع علي إلى المدينة ومضى رسول الله ﷺ على سفره.

"رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی بن ابی طالب کو اپنے پیچھے مدینہ میں گھر والوں کی دیکھ بھال کے لیے چھوڑا، اور انھیں وہیں رہنے کا حکم دیا، اس پر منافقوں نے شور مچا دیا، اور کہنے لگے کہ آپ ﷺ نے ان سے بیزاری اور ان کی توہین کے لیے انھیں گھر والوں کی دیکھ بھال پر چھوڑا ہے، جب منافقوں نے یہ کہا تو حضرت علی بن ابی طالب نے اپنا اسلحہ لیا، اور نکل پڑے، یہاں تک کہ جب رسول اللہ ﷺ مقام

جرف میں پڑاؤ ڈالے ہوئے تھے وہاں پہنچ گئے، اور فرمانے لگے کہ اے اللہ کے نبی ﷺ! منافقوں کا خیال ہے کہ آپ نے مجھے پیچھے اس لیے چھوڑا ہے کیونکہ آپ مجھ سے بیزار اور نالائق سمجھتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ جھوٹے ہیں، میں تو تمہیں اپنے پیچھے اسی لیے چھوڑا تھا جو بیان کیا تھا، لہذا جاؤ، اور میرے اور تمھارے اہل و عیال کی میرے پیچھے دیکھ بھال کرو، اے علی! کیا تم اس بات پر راضی نہیں کہ تم میرے لیے ایسے ہی ہو جیسے موسیٰ کے لیے ہارون تھے؟ مگر یہ فرق ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا، چنانچہ حضرت علی مدینہ کو لوٹ گئے اور رسول اللہ ﷺ نے اپنا سفر جاری رکھا۔"

اور سید عبد الحسین شرف الدین موسوی نے کتاب المراجعات میں جابر بن عبد اللہ کی حدیث ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

(يا علي إنه يحل لك في المسجد ما يحل لي وإنك مني بمنزلة هرون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي))

"اے علی! تمھارے لیے مسجد میں وہ سب حلال ہے جو میرے لیے حلال ہے، اور بے شک تم میرے لیے ایسے ہی ہو جیسے ہارون موسیٰ کے لیے تھے، مگر فرق یہ ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں۔"

اور مسلم نے یزید بن حیان سے روایت نقل کی:

قال انطلقت أنا وحصين بن سبرة وعمر بن مسلم إلى زيد بن أرقم، فلما جلسنا إليه قال له حصين: لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً، رأيت رسول الله ﷺ، وسمعت حديثه وغزوت معه وصليت خلفه، لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً،

حدثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله ﷺ قال: يا ابن أخي، والله لقد كبرت سني وقدم عهدي ونسيت بعض الذي كنت أعي من رسول الله ﷺ، فما حدثتكم فاقبلوا، وما لا فلا تكلفونيه. ثم قال: قام رسول الله ﷺ يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خماً بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال: ((أما بعد ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي)) . فقال له حصين: ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حُرِم الصدقة بعده. قال: ومن هم؟ قال: هم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس. قال: كل هؤلاء حُرِم الصدقة؟ قال: نعم.

”میں، حصین بن سبرہ اور عمر بن مسلم، حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے۔ جب ہم ان کے قریب بیٹھ گئے تو حصین نے ان سے کہا: زید! آپ کو خیر کثیر حاصل ہوئی، آپ نے رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی، ان کی بات سنی، ان کے ساتھ مل کر جہاد کیا اور ان کی اقتداء میں نمازیں

پڑھیں۔ زید! آپ کو خیر کثیر حاصل ہوئی۔ زید! ہمیں رسول اللہ ﷺ سے سنی ہوئی (کوئی) حدیث سنایئے۔ (حضرت زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے) کہا: بھتیجے! میری عمر زیادہ ہوگی، زمانہ بیت گیا، رسول اللہ ﷺ کی جو احادیث یاد تھیں ان میں سے کچھ بھول چکا ہوں، اب جو میں بیان کروں اسے قبول کرو۔ اور جو (بیان) نہ کر سکوں تو اس کا مجھے مکلف نہ ٹھہراؤ۔ پھر کہا: کہ رسول اللہ ﷺ ایک دن مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع مقام "خم" کے پانی کے مقام پر خطبہ سنانے کو کھڑے ہوئے۔ آپ ﷺ نے اللہ کی حمد کی اور اس کی تعریف کو بیان کیا اور وعظ و نصیحت کی۔ پھر فرمایا کہ اس کے بعد اے لوگو! میں آدمی ہوں، قریب ہے کہ میرے رب کا بھیجا ہوا (موت کا فرشتہ) پیغام اجل لائے اور میں قبول کر لوں۔ میں تم میں دو بڑی چیزیں چھوڑے جاتا ہوں۔ پہلے تو اللہ کی کتاب ہے اور اس میں ہدایت ہے اور نور ہے۔ تو اللہ کی کتاب کو تھامے رہو اور اس کو مضبوط پکڑے رہو۔ غرض کہ آپ ﷺ نے اللہ کی کتاب کی طرف رغبت دلائی۔ پھر فرمایا کہ دوسری چیز میرے اہل بیت ہیں۔ میں تمہیں اپنے اہل بیت کے بارے میں اللہ تعالیٰ یاد دلاتا ہوں، تین بار فرمایا۔ اور حصین نے کہا کہ اے زید! آپ ﷺ کے اہل بیت کون سے ہیں، کیا آپ ﷺ کی ازواج مطہرات اہل بیت نہیں ہیں؟ سیدنا زیدؓ نے کہا کہ ازواج مطہرات بھی اہل بیت میں داخل ہیں لیکن اہل بیت وہ ہیں جن پر زکوٰۃ حرام ہے۔ حصین نے کہا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ سیدنا زیدؓ نے کہا کہ وہ علی، عقیل، جعفر اور عباس کی اولاد ہیں۔ حصین نے کہا کہ ان سب پر صدقہ حرام ہے؟ سیدنا زیدؓ نے کہا کہ ہاں۔"

اسی طرح عبدالحسین شرف الدین نے اپنی کتاب المراجعات میں یہ روایت نقل کی کہ طبرانی نے زید بن ارقم سے نقل کرتے ہوئے ایسی سند سے یہ روایت ذکر کی جس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے، زید بن ارقم

فرماتے ہیں:

فقال: ((أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب وإني مسؤول وإنكم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت، فجزاك الله خيراً. فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وأن ناره حق، وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا بلى نشهد بذلك. قال اللهم أشهد. ثم قال: يا أيها الناس إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه - يعني علياً - اللهم والِ من والاه، وعاد من عاداه. ثم قال: يا أيها الناس إني فَرَطكم وإنكم واردون عليّ الحوض، حوض أعرض ما بين بُصرى إلى صنعاء، فيه عدد النجوم، قداح من الفضة، وإني سائلكم حين تردون عليّ عن الثقلين كيف تخلفوني فيهما الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله تعالى وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا، وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا عليَّ الحوض))

”رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے غدیر خم کے مقام پر ایک درخت کے نیچے خطبہ ارشاد فرمایا، اور فرمایا کہ اے لوگو!

قریب ہے کہ مجھے بلا لیا جائے اور میں اس بلاوے کا جواب دوں، پھر مجھ سے بھی سوال ہو گا اور تم سے بھی سوال ہو گا، تم کیا کہو گے ؟ لوگوں نے عرض کیا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے پہنچا دیا، اور بہت کوشش کی اور خیر خواہی کی، لہذا اللہ آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم گواہی نہیں دیتے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں، اللہ کی جنت حق ہے، اس کی جہنم حق ہے، موت حق ہے، پھر دوبارہ جی اٹھنا حق ہے، قیامت آنے میں کوئی شک نہیں، اور روز قیامت اللہ اہل قبور کو اٹھائے گا؟ عرض کیا کہ کیوں نہیں !ہم ان سب چیزوں کی گواہی دیتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے اللہ ! گواہ رہنا۔ پھر فرمایا کہ بے شک اللہ میرا مولیٰ ہے اور میں تمام مؤمنوں کا مولیٰ ہوں، اور میں مؤمنین پر ان کی جانوں سے زیادہ حق دار ہوں، چنانچہ میں جس کا مولیٰ ہوں تو یہ (یعنی علی) بھی اس کے مولیٰ ہیں۔ اے اللہ ! جو اس سے دوستی رکھے اسے دوست بنا، اور جو اس سے دشمنی رکھے اس سے تو دشمنی رکھ۔ اور پھر فرمایا کہ میں حوض پر تمھارا منتظر ہوں گا، اور تم میرے پاس وہاں آنے والے ہو، ایسا حوض جس کی چوڑائی بصریٰ سے صنعاء تک ہو گی، ستاروں کی تعداد کے برابر اس میں چاندی کے پیالے ہوں گے، جب تم میرے پاس وہاں حوض پر آؤ گے تو میں تم سے ثقلین کے بارے میں پوچھوں گا کہ تم نے ثقل اکبر یعنی کتاب اللہ کو میرے پیچھے کیسے چھوڑا؟ یہ ایسی رسی ہے جس کا ایک سرا اللہ کی جانب اور دوسرا سرا تمھارے ہاتھوں میں ہے، اس سے چمٹ کر رہو نہ گمراہ ہو گے اور تبدیل ہو گے، اور (دوسرا ثقل) میری عترت اور اہل بیت (جس کے بارے میں سوال کروں گا) مجھے لطیف و خبیر نے بتایا ہے کہ وہ بھی حوض پر میرے پاس آئیں گے۔"

سید عبدالحسین شرف الدین نے کل یہ روایت بیان کی۔ جب کہ عبدالحسین احمد امینی نجفی نے اپنی کتاب

"الغدیر" میں یہ روایت ذکر کی:

((فلما قضى مناسكه - أي النبي ﷺ - وانصرف راجعاً إلى المدينة ومعه من كان من الجموع المذكورات ووصل إلى غدير خم من الجحفة التي تتشعب فيها طرق المدنيين والمصريين والعراقيين وذلك يوم الخميس الثامن عشر من ذي الحجة نزل إليه جبرائيل الأمين عن الله بقوله: ﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ الآية. وأمره أن يقيم علياً علماً للناس ويبلغهم ما نزل فيه من الولاية وفرض الطاعة على كل أحد، وكان أوائل القوم قريباً من الجحفة، فأمر رسول الله أن يُرد من تقدم منهم، ويحبس من تأخر عنهم في ذلك المكان، ونهى عن سمرات خمس متقاربات دوحات عظام أن لا ينزل تحتهن أحد. حتى إذا أخذ القوم منازلهم فقمّ ما تحتهن حتى إذا نودي بالصلاة صلاة الظهر عمد إليهن فصلى بالناس تحتهن، وكان يوماً هاجراً يضع الرجل بعض ردائه على رأسه وبعضه تحت قدميه من شدة الرمضاء، وظُلّل لرسول الله بثوب على شجرة سمرة من الشمس، فلما انصرف ﷺ من صلاته قام خطيباً وسط القوم على أقتاب الإبل وأسمع الجميع رافعاً عقيرته فقال: ((الحمد الله ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور

أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، الذي لا هادي لمن ضل، ولا مضل لمن هدى، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، أما بعد: أيها الناس قد نبأني اللطيف الخبير أنه لم يعمر نبي إلا مثل نصف عمر الذي قبله، وإني أوشك أن أدعى فأجيب، وأني مسؤول وأنتم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت ونصحت وجهدت فجزاك الله خيراً. قال: ألستم تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وناره حق، وأن الموت حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا: بلى نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد. ثم قال: أيها الناس ألا تسمعون؟ قالوا: نعم. قال: فإني فَرط على الحوض وأنتم واردون عليّ الحوض، وإن عرضه ما بين صنعاء وبصرى فيه أقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين، فنادى مناد، وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: الثقل الأكبر كتاب الله، طرف بيد الله عز وجل، وطرف بأيديكم فتمسكوا به لا تضلوا، والآخر الأصغر عترتي، وإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، فسألت ذلك لهما ربي، فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ثم أخذ بيد علي فرفعها حتى رؤي بياض آباطهما وعرفه

القوم أجمعون فقال: أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال: إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه، يقولها ثلاث مرات، وفي لفظ أحمد إمام الحنابلة أربع مرات، ثم قال: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحبّ من أحبَّه، وأبغض من أبغضه وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب))

"چنانچہ جب آپ ﷺ نے اعمال حج مکمل کر چکے اور مدینہ کی طرف لوٹنے لگے، اور آپ ﷺ کے ساتھ مسلمانوں کی پوری جماعت تھی، جب آپ ﷺ اٹھارویں ذی الحجہ کو جمعرات کے دن جحفہ میں غدیر خم کے مقام پر پہنچے جہاں مدینہ، مصر اور عراق والوں کے راستے جدا جدا ہو جاتے ہیں تو آپ ﷺ کے پاس اللہ کی طرف سے جبریل امین یہ آیت لے کر نازل ہوئے "اے رسول! پہنچائیے وہ چیز جو نازل کی گئی آپ کی طرف آپ کے رب کی جانب سے" اور آپ ﷺ کو حکم فرمایا کہ لوگوں کے سامنے حضرت علی کو واضح کر کے کھڑا کریں، اور ان کے بارے میں جو ولایت اور لوگوں پر ان کی اطاعت کی فرضیت نازل ہوئی ہے اسے پہنچا دیجیے۔ اس وقت مسلمانوں کی جماعت کا اولین حصہ جحفہ تک پہنچ چکا تھا، رسول اللہ ﷺ نے اعلان فرمایا کہ جو لوگ آگے نکل چکے ہیں وہ یہاں واپس لوٹ آئیں اور جو پیچھے سے آ رہے ہیں وہ یہیں ٹھہرے رہیں، اور پانچ بڑے بڑے درخت تو باہم قریب تھے ان کے نیچے ٹھہرنے سے ہر ایک کو منع فرما دیا۔ یہاں تک کہ جب سب جمع ہو گئے تو ان کے نیچے کچھ بچھوا دیا، اور ظہر کی اذان ہوئی تو

ان درختوں کے نیچے سب نے نماز پڑھی، بہت گرمی کا دن تھا، لوگ اپنی چادر کا کچھ حصہ اپنے سر پر اور کچھ حصہ گرمی کی وجہ سے پاؤں کے نیچے رکھتے تھے، اور ایک درخت پر کپڑا بچھا کر رسول اللہ ﷺ کے لیے سایہ کیا گیا، جب رسول اللہ ﷺ اپنی نماز سے فارغ ہوئے تو خطبہ دینے کے لیے قوم کے درمیان کجاوے کی لکڑی پر کھڑے ہوئے، اپنی آواز بلند کرتے ہوئے سب کو سنانے لگے اور فرمایا: تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، ہم اس سے مدد طلب کرتے ہیں، اس پر ایمان لاتے ہیں اور اسی پر بھروسا کرتے ہیں، اور اس کی پناہ مانگتے ہیں اپنے نفسوں کے شر سے، اور اپنے برے اعمال سے، اس رب کی پناہ کہ بھٹکنے والوں کو جس کے سوا کوئی ہدایت نہیں دیتا، اور جسے وہ ہدایت دے اسے کوئی گمراہ کرنے والا نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور بے شک محمد اللہ کے رسول ہیں۔ امابعد: اے لوگو! مجھے اس رب لطیف وخبیر نے بتایا ہے کہ کسی بھی نبی کی عمر اتنی ہی ہوئی ہے جو اس سے پہلے نبی کی آدھی عمر ہوتی ہے، اور قریب ہے کہ مجھے بلا لیا جائے اور میں چلا جاؤں، اور مجھ سے بھی سوال ہوگا اور تم سے بھی سوال ہونے والا ہے، تب تم کیا کہو گے؟ صحابہ نے کہا: کہ ہم گواہی دیں گے کہ آپ نے پہنچا دیا اور خیر خواہی کی اور انتہائی محنت کی، لہذا اللہ آپ کو اس کا اچھا بدلہ دے۔ رسول ﷺ نے فرمایا: کیا تم گواہی نہیں دیتے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے بندے اور رسول ہیں، اللہ کی جنت حق ہے اور اس کی جہنم حق ہے، اور موت حق ہے اور قیامت آنے والی ہے جس میں کوئی شک نہیں، اور اللہ قبروں میں مدفون لوگوں کو اٹھائے گا؟ لوگوں نے عرض کیا کہ کیوں نہیں! آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے اللہ! گواہ رہنا، پھر فرمایا کے اے لوگو! کیا تم سن رہے ہو؟ عرض کیا کہ جی ہاں، فرمایا کہ میں حوض پر تمھارا منتظر ہوں گا اور تم وہاں میرے پاس آؤ گے اور بے شک اس حوض کی چوڑائی بصریٰ سے صنعاء

تک ہوگی، ستاروں کی تعداد کے برابر اس میں چاندی کے پیالے ہوں گے، تو دیکھ لو کہ تم میرے پیچھے ثقلین کے بارے میں کیا سلوک کرتے ہو! عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ثقلین کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ثقل اکبر کتاب اللہ ہے، جس کا ایک سرا اللہ کی جانب اور دوسرا سرا تمھارے ہاتھوں میں ہے، اس سے چمٹ کر رہو گمراہ نہیں ہوگے، اور دوسرا چھوٹا ثقل میری عترت ہے، اور مجھے لطیف وخبیر نے بتایا ہے کہ حوض پر میرے پاس آنے تک ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گے۔ لہذا میں ان کے بارے میں اپنے رب سے سوال کروں گا، ان کے بارے میں افراط سے کام مت لینا ہلاک ہوجاؤ گے، اور نہ ہی ان کے حق میں تفریط کرنا، تب بھی ہلاک ہوجاؤ گے۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت علی کا ہاتھ پکڑا اور بلند کیا یہاں تک کہ دونوں حضرات کی بغلوں کی سفیدی دکھائی دینی لگی، اور ساری قوم نے انھیں پہچانا۔ پھر رسول ﷺ نے فرمایا کہ اے لوگو! مؤمنین کی جانوں کا ان کے مقابلے میں سب سے زیادہ حق دار کون ہے؟ لوگوں نے کہا اللہ اور رسول زیادہ جاننے والے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تمام مؤمنین کا مولیٰ ہوں اور میں ان کی جانوں کا ان سے زیادہ حق دار ہوں، تو میں جس کا مولیٰ ہوں علی بھی اس کا مولیٰ ہے، یہ بات تین بار فرمائی۔ حنبلیوں کے امام احمد بن حنبل کے الفاظ میں ہے کہ یہ بات آپ ﷺ نے چار بار فرمائی، اور پھر فرمایا: اے اللہ جو علی کو ولی بنائے تو اس کا ولی بن جا، اور جو اس کا دشمن بنے تو اس کا دشمن بن جا، اور جو اس سے محبت کرے تو اس سے محبت رکھ، اور جو اس سے بغض رکھے تو اس سے بغض رکھ، اور جو اس کی مدد کرے تو اس کی مدد کر، اور جو اسے رسوا کرے تو اسے رسوا کر، اور جہاں یہ جائے حق اسی کے ساتھ رکھ، خبردار چاہیے کہ حاضر شخص غائب کو پہنچادے۔"

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کی خلافت کی صراحت فرمائی تھی وہ اپنی کتابوں

میں بہت سی احادیث نقل کرتے ہیں، ان احادیث کے موضوع کو ہم محل بحث نہیں بنائیں گے، انھیں نہ بخاری و مسلم نے روایت کیا اور نہ ہی یہ روایات معتمد راویوں سے منقول ہیں، ان میں سے اکثر روایات تو احادیث موضوعہ ہیں، جن کے موضوعات کو ہم زیر بحث نہیں لائیں گے۔ اس پر ان کا یہ کہنا بھی نہیں بنتا کہ یہ احادیث اگرچہ تمھارے ہاں ثقہ راویوں نے نقل نہیں کیں مگر ہمارے ہاں تو ان روایات کے راوی ثقہ ہیں۔ انھیں صرف اسی حدیث سے استدلال کرنے کا حق ہے جو ان کے نزدیک صحیح ہوگی اور ہم اس حدیث کو موضوع بحث نہیں بنائیں گے بلکہ اس حدیث کے ان الفاظ کے اعتبار سے ہی بحث کریں گے جو الفاظ ان کے ہاں روایات میں موجود ہیں۔

یہ روایات جن سے استنباط کرتے ہوئے یہ لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلیفہ بننے کے لیے حضرت علی کو نامزد کیا تھا، ان احادیث کو یہ لوگ احادیث ولایہ کہتے ہیں، ان میں سے کچھ روایات کو ہم لا کر ان پر بحث کریں گے، بقیہ روایات یا تو اسی معنیٰ میں ہیں یا ان کے الفاظ بھی یہی ہیں، اس لیے انھیں لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

الف: ابوداؤد طیالسی نے حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی بن ابی طالب کو یہ فرمایا:

((أنت ولي كل مؤمن بعدي))

"آپ میرے بعد ہر مؤمن کے ولی ہو"

ب: کنزالعمال میں عمران بن حصین سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک سریہ

(لشکر) کہیں بھیجا اور ان پر حضرت علی بن ابی طالب کو امیر بنا دیا، حضرت علی نے مال غنیمت کے خمس میں سے اپنے لیے باندی چن لی، لوگوں نے اس بات پر اعتراض کیا، اور ان میں سے چار افراد نے فیصلہ کیا کہ وہ اس بات کی شکایت رسول اللہ ﷺ کے سامنے کریں گے، جب وہ لوگ مدینہ آئے تو ان چاروں میں سے ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کو معلوم ہے کہ علی نے ایسا ایسا کیا؟ لیکن اسے رسول ﷺ نے نظر انداز کر دیا، پھر دوسرا کھڑا ہوا اور یہی بات کہنے لگا، آپ ﷺ نے اسے بھی نظر انداز کر دیا، تیسرا کھڑا ہو کر ان ہی دونوں کی طرح کہنے لگا تو آپ ﷺ نے اسے بھی نظر انداز کر دیا، پھر چوتھا آدمی کھڑا ہوا اور یہی بات کہی جو پہلے تینوں نے کہی تھی۔ اس پر رسول ﷺ ان کی طرف اس طرح متوجہ ہوئے کہ غصہ کے آثار آپ کے چہرے پر نمایاں تھے، اور آپ ﷺ نے فرمایا:

((ما تريدون من علي؟ إن عليًا مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن بعدي))

"تم علی سے چاہتے کیا ہو؟ بے شک علی مجھ سے ہے اور میں علی سے ہو، اور وہ میرے بعد ہر مؤمن کا ولی ہے۔"

ج: عمرو بن میمون نے حضرت ابن عباس سے ایک طویل روایت ذکر کی، اور فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی شخص کو سورۂ توبہ دے کر بھیجا (تاکہ اس کے احکام کے مطابق اعلان فرما دیں)، لیکن اس کے پیچھے علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا، انھوں نے جا کر وہ اعلان ان سے لے لیا اور آپ ﷺ نے فرمایا:

((لا يذهب بها إلا رجل هو مني وأنا منه))

"اس اعلان کو لے کر صرف وہی شخص جائے گا جو مجھ سے ہے اور میں اس سے ہوں۔"

کنزالعمال میں وہب بن حمزہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ سفر کیا تو میں نے ان سے کچھ سختی کا سامنا کیا، میں نے کہا کہ اگر میں لوٹا تو رسول ﷺ کے سامنے تمھاری شکایت ضرور کروں گا، چنانچہ جب میں لوٹا تو میں نے رسول ﷺ کے سامنے علی کا ذکر کیا اور کہا کہ میں نے ان کے نامناسب رویے کا سامنا کیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا:

((لا تقولن هذا لعلي فإنه وليكم بعدي))

"علی کے بارے میں ایسی بات مت کرو، کیونکہ وہ میرے بعد تم سب کا ولی ہے۔"

کنزالعمال میں حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من سره أن يحيا حياتي، ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي، فيلوال علياً بعدي وليوال وليه))

"جس شخص کی خواہش ہو کہ وہ میری زندگی جیے اور میری وفات جیسی وفات پائے اور اس ہمیشگی والے باغ میں رہے جسے میرے رب نے اگایا ہے تو اسے چاہیے کہ میرے بعد علی کو ولی بنائے، اور چاہیے کہ علی کے ولی کو اپنا ولی بنائے۔"

منتخب الکنز میں زیاد بن مطرف سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا کہ میں نے اللہ کے رسول کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((من أحب أن يحيا حياتي ويموت ميتتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي وهي جنة الخلد، فليتول علياً وذريته من بعدي، فإنهم لن يخرجوكم من باب

هدی، ولن یدخلوکم باب ضلالة))

''جو شخص یہ چاہتا ہو کہ وہ میری زندگی جیے اور میری وفات جیسی وفات پائے، اور اس اس جنت میں داخل ہو جس کا میرے رب نے مجھ سے وعدہ فرمایا ہے جو کہ ہمیشہ رہنے والی ہے تو اسے چاہیے کہ وہ میرے بعد علی اور اس کی ذریت کو اپنا ولی بنائے، کیونکہ یہ لوگ تمھیں ہدایت کے دروازے سے ہرگز نہیں نکالیں گے، اور گمراہی کے دروازے میں ہرگز نہیں دھکیلیں گے۔''

کنزالعمال میں عمار بن یاسر سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن أبي طالب، فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله، ومن أحبه فقد أحبني ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغضه فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله))

''جو شخص بھی مجھ پر ایمان لائے اور میری تصدیق کرے میں اسے علی بن ابی طالب کو ولی بنانے کی وصیت کرتا ہوں، جس نے اس کو ولی بنایا اس نے مجھے ولی بنایا، اور جس نے مجھے ولی بنایا اس نے اللہ کو ولی بنایا، اور جس نے اس سے محبت کی تو اس نے مجھ سے محبت کی، اور جس نے مجھ سے محبت کی تو اس نے اللہ سے محبت کی، اور جس نے اس سے بغض رکھا اس نے مجھ سے بغض رکھا اور جس نے مجھ سے بغض رکھا اس نے اللہ سے بغض رکھا۔''

کنزالعمال ہی میں عمار سے مرفوعاً مروی ہے:

((اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب، فإن ولايته ولايتي

وولايتي ولاية الله تعالى))

"اے اللہ جو شخص مجھ پر ایمان لایا اور اس نے میرے تصدیق کی، اسے چاہیے کہ وہ علی بن ابی طالب کو ولی بنائے، کیونکہ اس کی ولایت میری ولایت ہے اور میری ولایت اللہ تعالیٰ کی ولایت ہے۔"

اس مقام پر اور بھی ایسی روایات ہیں جنھیں نقل کرنے والے یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کی خلافت کی تصریح فرمائی، لیکن یہ احادیث کسی ثقہ راوی نے نقل نہیں کیں، ان روایات کی اکثریت موضوع احادیث ہیں، ہم ان روایات کو بھی ذکر کیے دیتے ہیں مگر سند پر بحث کرنے کے لیے نہیں، کیونکہ یہ روایات تو خود بیان کرنے والوں کی نظر میں بھی صحیح نہیں، بلکہ ہم ان روایات کے الفاظ پر بحث کرنے کے لیے یہاں ذکر کریں گے جیسا کہ ان کے ہاں ان روایات کے الفاظ منقول ہیں۔

ان احادیث میں رسول ﷺ اور حضرت علی کی مواخات کا تذکرہ اور رسول ﷺ کے بعد حضرت علی کے وارث ہونے کا تذکرہ آتا ہے۔ لہذا چند احادیث ہم ذکر کریں گے اور بقیہ احادیث کو اس لیے چھوڑ دیتے ہیں کہ یا تو ان کے الفاظ ان جیسے ہیں یا پھر کم از کم معنیٰ ان جیسے ہیں۔

الف: رسول اللہ ﷺ نے ہجرت سے قبل مہاجرین کے درمیان مواخات کی اور علی رضی اللہ عنہ کو اپنے لیے چن لیا۔ پہلی مواخات کے بارے میں جو حدیث آئی ہے وہ یہ ہے:

((فقال علي: يا رسول الله، لقد ذهب روحي وانقطع ظهري حين رأيتك فعلت بأصحابك ما فعلت، غيري، فإن كان هذا من سخط عليّ فلك العتبى والكرامة. فقال رسول الله ﷺ: والذي بعثني بالحق ما أخرجتك إلا لنفسي

وأنت مني بمنزلة هرون من موسى، غير أنه لا نبي بعدي وأنت أخي ووارثي. فقال وما أرث منك، قال ما ورث الأنبياء من قبلي، كتاب ربهم وسنّة نبيهم))

"حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! جس وقت میں نے آپ کو صحابہ کے مابین مواخات کراتے دیکھا اور یہ دیکھا کہ مجھے چھوڑ دیا ہے تو میری روح چلی گئی، میری کمر ٹوٹ گئی۔ اگر آپ نے یہ معاملہ مجھ سے ناراضگی کی بناء پر کیا ہے عتاب کا حق اور شرافت آپ ہی کے حصے میں ہے۔ اس پر رسول ﷺ نے فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس نے مجھے حق دے کر بھیجا، میں نے تو تمھیں اسی لیے علیحدہ کیا کہ تم میرے لیے ہو، تم تو میرے لیے ایسے ہو جیسے ہارون موسیٰ کے لیے تھے، البتہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا، جب کہ تم میرے بھائی اور میرے وارث ہو۔ حضرت علی نے فرمایا کہ میں آپ سے وراثت میں کیا حاصل کروں گا؟ آپ ﷺ نے جواب دیا وہی جو مجھ سے پہلے انبیاء نے وراثت چھوڑی تھی یعنی امتیوں کے رب کی کتاب اور ان کے نبی کی سنت۔"

ب: ہجرت کے پانچ ماہ بعد رسول اللہ ﷺ نے انصار و مہاجرین کے مابین مواخات فرمائی، لیکن حضرت علی کے ساتھ انصار میں سے کسی کی مواخات نہ فرمائی، اور نہ ہی خود کے ساتھ کسی انصاری کی مواخات قائم فرمائی، بلکہ حضرت علی کو اپنے لیے چنا۔ اس دوسری مواخات کے بارے میں جو حدیث آئی وہ یہ ہے:

((أن الرسول ﷺ قال لعلي: أغضبت علي حين آخيت بين المهاجرين والأنصار، ولم أؤاخ بينك وبين أحد منهم، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة

هرون من موسى، إلا أنه ليس بعدي نبي))

”رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا کہ کیا تم مجھ سے ناراض ہو اس بات پر کہ میں نے مہاجرین و انصار کے درمیان تو مواخات قائم کی لیکن تمھارے اور کسی کے درمیان کوئی مواخات نہیں کی؟ کیا تم اس بات پر راضی نہیں کہ تم میرے لیے ایسے ہو جیسے ہارون موسیٰ کے لیے تھے مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں۔“

ج: مروی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ اپنے اصحاب کے پاس تشریف لائے اور آپ کا چہرہ چمک رہا تھا، عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے آپ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((بشارة أتتني من ربي في أخي وابن عمي وابنتي بأن الله زوج عليًا من فاطمة))

”مجھے میرے رب کی طرف سے میرے بھائی، چچا کے بیٹے اور میری بیٹی سے متعلق یہ خوشخبری موصول ہوئی ہے کہ اللہ نے فاطمہ سے علی کا نکاح کروادیا ہے۔“ اور جب عورتوں کی سردار کا نکاح اپنے ہم پلہ شخص سے ہوا جو عترت کا سردار ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((يا أم أيمن ادعي لي أخي. فقالت هو أخوك وتُنكحه؟ قال نعم يا أم أيمن. فدعت عليًا فجاء))

”اے ام ایمن میرے بھائی کو میرے پاس بلا لاؤ، ام ایمن نے کہا کہ کیا وہ آپ کے بھائی ہیں حالانکہ آپ ان کا نکاح کروا رہے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں اے ام ایمن، چنانچہ وہ علی کو بلا لائیں اور وہ آ

گئے۔" اسی طرح ایک دن رسول ﷺ نے ایک دن جناب علی سے وہ، جعفر اور زید بن حارثہ کے درمیان جاری کسی مسئلے میں بات فرمائی تو انھیں فرمایا:

((وأما أنت يا علي فأخي وأبو ولدي ومني وإلي))

"لیکن اے علی! تم میرے بھائی ہو، اور میرے بچے کے والد ہو، اور مجھ سے ہو اور میری ہی طرف ہو۔"

د: رسول اللہ ﷺ نے ایک دن حضرت علی سے عہد لیا اور فرمایا:

((أنت أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موّعديّ وتبرئ ذمتي))

"تم میرے بھائی اور میرے وزیر ہو، میرا قرض ادا کرو گے، میرے وعدے پورے کرو گے اور میرا ذمہ بری کرو گے۔"

ھ: کنز العمال میں ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

((مكتوب على باب الجنة لا إله إلا الله محمد رسول الله، علي أخو رسول الله))

"جنت کے دروازے پر لکھا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، علی اللہ کے رسول کے بھائی ہیں۔"

یہ چار نصوص ہیں، جن کے مطابق ایک نص میں رسول ﷺ نے حضرت علی کو خود کے لیے ایسا فرمایا جیسے موسیٰ کے لیے ہارون تھے، اور ایک نص کے مطابق آپ ﷺ نے اللہ کی کتاب اور اپنی عترت کو اپنے پیچھے چھوڑا، اور ایک نص میں ولایت کا تذکرہ ہے اور ایک نص میں مواخات کا تذکرہ ہے۔ یہی وہ

نصوص ہیں جن سے بعض مسلمان یہ استنباط کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ نامزد فرمایا، یعنی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد وہ خلیفہ بنیں گے۔ ہم ایک ایک کرکے ان پر بات کرتے ہیں۔

پہلی نص، یعنی جس میں حضرت علی کو رسول کے لیے ایسے بتایا گیا جیسے موسیٰ کے لیے ہارون علیہما السلام تھے۔ اس نص کے معنیٰ کی وضاحت کے لیے ہمیں ایک تو روایت کی جگہ یعنی جس جگہ یہ الفاظ کہے گئے وہ دیکھنا ہوگا اور ایک اس کے الفاظ دیکھنے ہوں گے۔ جہاں تک جگہ یعنی مقام کا معاملہ ہے تو رسول ﷺ نے یہ الفاظ غزوہ تبوک کے موقعے پر فرمائے تھے۔ جب رسول اللہ ﷺ نے اپنی جگہ محمد بن مسلمہ کو مدینے کا والی مقرر کیا تاکہ وہ مسلمانوں اور حکومت کے معاملات کو سنبھالیں اور رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی بن ابی طالب کو اپنے پیچھے مدینہ میں گھر والوں کی دیکھ بھال کے لیے چھوڑا، اور انھیں وہیں رہنے کا حکم دیا، اس پر منافقوں نے شور مچا دیا، اور کہنے لگے کہ آپ ﷺ نے ان سے بیزاری اور ان کی توہین کے لیے انھیں گھر والوں کی دیکھ بھال پر چھوڑا ہے، جب منافقوں نے یہ کہا تو حضرت علی بن ابی طالب نے اپنا اسلحہ لیا، اور نکل پڑے، یہاں تک کہ جب رسول اللہ ﷺ مقام جرف میں پڑاؤ ڈالے ہوئے تھے وہاں پہنچ گئے، اور فرمانے لگے کہ اے اللہ کے نبی ﷺ! منافقوں کا خیال ہے کہ آپ نے مجھے پیچھے اس لیے چھوڑا ہے کیونکہ آپ مجھ سے بیزار اور نالائق سمجھتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((كذبوا، ولكني خلفتك لما تركت ورائي، فارجع فاخلفني في أهلي وأهلك،

أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي))

''وہ جھوٹے ہیں، میں تو تمہیں اپنے پیچھے اسی لیے چھوڑا تھا جو بیان کیا تھا، لہذا جاؤ، اور میرے اور تمھارے اہل وعیال کی میرے پیچھے دیکھ بھال کرو، اے علی! کیا تم اس بات پر راضی نہیں کہ تم میرے لیے ایسے ہی ہو جیسے موسیٰ کے لیے ہارون تھے؟ مگر یہ فرق ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔''
چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اپنا سفر جاری رکھا۔ چنانچہ اس حدیث میں تو خود حضرت علی رضی اللہ عنہ فرما رہے ہیں کہ ''آپ مجھے بچوں اور عورتوں میں چھوڑ کر جا رہے ہیں؟'' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی کو محض خاندانی معاملات میں رسول سے وہ نسبت دی گئی جو ہارون کو موسیٰ علیہ السلام سے تھی۔ کیونکہ حقیقت میں آپ ﷺ نے حضرت علی کو اپنے گھر کے معاملات کے لیے ٹھہرایا تھا، اس سے یہ بات نہیں لی جا سکتی کہ آپ ﷺ نے انھیں خلافت کے معاملات میں نامزد کیا تھا خاص کر جب حکومتی معاملات کے لیے آپ ﷺ نے محمد بن مسلمہ کو مقرر کر چکے تھے۔ حضرت علی کو اپنے گھر بار میں خلیفہ بنانا مقصود تھا، اسی لیے یہ فرمایا کہ ''میرے اور تمھارے گھر میں''۔ علاوہ ازیں کسی غزوے میں جاتے ہوئے آپ ﷺ کی طرف سے صحابہ میں سے کسی بھی صحابی کو مدینہ کی حکومت میں خلیفہ بنانا بھی اس بات پر دلالت نہیں کرتا تھا کہ وہ رسول ﷺ کے بعد خلیفہ ہوں گے، کیونکہ آپ ﷺ نے تو بہت سے غزوات میں بہت سے صحابہ کو خلیفہ بنایا۔ غزوہ عشیرہ میں مدینہ پر ابو سلمہ بن عبد الاسد کو والی بنایا، غزوہ سفوان میں زید بن حارثہ کو، غزوہ بنی لحیان میں عبد اللہ بن ام مکتوم کو والی بنایا، اسی طرح دیگر کو

بھی مختلف موقعوں پر مدینہ کا والی بنا کر سفر فرمایا۔ لہذا کسی سفر میں جاتے وقت رسول ﷺ کی طرف سے واپس لوٹنے تک کسی شخص کو مدینہ کے حکومتی معاملات میں خلیفہ بنانا بھی اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ شخص آپ ﷺ کے بعد خلافت کے لیے نامزد ہے۔ تو جب صرف واپس لوٹنے تک گھر کے معاملات میں خلیفہ بنائیں اور مدینہ میں حکومت چلانے کے لیے کسی اور کو خلیفہ بنا دیں تو اس سے یہ بات کیونکر ثابت ہو سکتی ہے؟

یہ بات تو خلیفہ نامزد کرنے کے حوالے سے ہوئی باقی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمانا کہ کیا تم راضی نہیں ہو اس بات پر کہ تم میرے لیے وہی ہو جو ہارون موسی علیہ السلام کے لیے تھے ان الفاظ کے معنی یہ ہیں کہ کیا تم اس بات پر راضی نہیں ہو کہ جن چیزوں میں میں تم کو پیچھے چھوڑ کر جا رہا ہوں ان چیزوں میں تمھاری مثال ہارون کی طرح ہوگی جیسے وہ موسیٰ علیہ السلام کے پیچھے تھے۔ لہذا اس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ہارون علیہ السلام سے تشبیہ دی گئی ہے اور وجہ تشبیہ خلیفہ بنانا ہے یعنی میرے خلیفہ بننے میں آپ کی مثال ایسے ہی ہے جیسے موسی کا خلیفہ بننے میں ہارون کی مثال تھی۔ حدیث کے الفاظ میں اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں پائے جاتے صرف اسی معنیٰ کو متعیّن کر دینے والی چیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ بات ہے جو آپ نے رسول ﷺ کو کہی کہ آپ مجھے بچوں اور عورتوں میں پیچھے چھوڑے جاتے ہیں؟ اور اس کے بعد رسول اللہ ﷺ کا یہ کہنا کہ کیا تم اس پر راضی نہیں ہو کہ تم میرے لیے ایسے ہو جیسے ہارون موسی علیہ السلام کے لیے تھے اور یہ بات حضرت علی کے اسی سوال کے جواب پر تھی۔ اس حدیث میں استخلاف سے کیا مراد ہے اسے پہچاننے کے لیے ہمیں چاہیے کہ قران کریم کی طرف رجوع کریں تاکہ اس میں دیکھا جائے کہ ہارون کن چیزوں میں موسی کے خلیفہ بنے۔ قران کریم اس بات کو اس

آیت میں ذکر کرتا ہے اور وہ آیت یہ ہے:

﴿وَ وٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّ اَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖۤ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً ۚ وَ قَالَ مُوْسٰى لِاَخِيْهِ هٰرُوْنَ اخْلُفْنِيْ فِيْ قَوْمِيْ وَ اَصْلِحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيْلَ الْمُفْسِدِيْنَ ۝﴾[الاعراف:142]

"اور ہم نے موسیٰ (علیہ السلام) سے تیس راتوں کا وعدہ کیا اور دس رات مزید سے ان تیس راتوں کو پورا کیا۔ سو ان کے پروردگار کا وقت پورے چالیس رات کا ہوگیا اور موسیٰ (علیہ السلام) نے اپنے بھائی ہارون (علیہ السلام) سے کہا کہ میرے بعد ان کا انتظام رکھنا اور اصلاح کرتے رہنا اور بد نظم لوگوں کی رائے پر عمل مت کرنا۔"

تو حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ کیا تم اس بات پر راضی نہیں کہ تم میرے گھر میں میرے پیٹھ پیچھے رہو جیسے کہ ہارون موسی علیہ السلام کی قوم میں ان کے پیٹھ پیچھے رہے لہذا تم میرے لیے ایسے ہو جاؤ گے جیسے ہارون موسی علیہ السلام کے لیے تھے ان کے پیچھے نگرانی کرنے کے معاملے میں۔ اور رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث میں اصل غرض یہ تھی کہ سیدنا علی رضی اللہ تعالی عنہ کے دل کو مطمئن کر دیں کیونکہ وہ پیچھے رکھنے پر پریشان ہو کر ائے تھے۔ چنانچہ اس وقت یہ بات کر کے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ سمجھایا گیا کہ وہی ہیں جو حضور ﷺ کے اہل و عیال میں حضور کی قائم مقام ہوں گے جب حضور وہاں سے غائب ہوں جیسے کہ ہارون علیہ السلام موسی علیہ السلام کی قوم میں ان کے غائب ہونے کے بعد ان کے پیچھے دیکھ بھال کرتے تھے۔

باقی رسول ﷺ کا یہ فرمان کہ ((إلا أنه لا نبي بعدي)) "مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں" اس میں

تشبیہ سے نبوت کی نفی کرنا مقصود ہے، کیونکہ ہارون نبی تھے، اور ایسے نبی جو کسی اور نبی کے نہ ہونے کے دوران خلیفہ بنے، چنانچہ رسول ﷺ نے اس تشبیہ میں نبوت کا استثناء فرمادیا کیونکہ اس سے وہم ہوسکتا تھا کہ علی رضی اللہ عنہ نبوت میں ہارون کے درجے میں ہیں۔ اور یہ بات غلط فہمی ہے کہ ''میرے بعد کوئی نبی نہیں'' سے مراد یہ ہے کہ میری وفات کے بعد کوئی نبی نہیں، غلط فہمی اس لیے ہے کہ یہاں بات زندگی ہی میں خلیفہ بنانے سے متعلق ہو رہی ہے، کیونکہ ہارون علیہ السلام تو موسیٰ علیہ السلام کی عدم موجودگی میں آپ کے ساتھ ہی نبی تھے اور آپ خلیفہ تھے، اور موسیٰ علیہ السلام کی عدم موجودگی میں قوم پر ان کے خلیفہ بھی تھے، وفات کے بعد خلیفہ نہیں تھے۔ لہذا رسول ﷺ کا یہ فرمانا کہ ''مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں'' اسی لیے ہوا کیونکہ ہارون علیہ السلام تو موسیٰ علیہ السلام کی زندگ۔ ہی میں ان کی عدم موجودگی میں نبی تھے، تو حضرت علی سے اس نبوت کی نفی کرنے کے لیے نبی ﷺ نے یہ بات فرمائی۔ پھر حاکم کی صحیح روایت کے مطابق ہمیں رسول اللہ ﷺ ہی نے بتایا کہ ہارون علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیات میں وفات پا گئے تھے۔ لہذا وفات کے بعد خلیفہ کی تقرری کا موضوع یہاں مراد ہی نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ معاملہ تو حضرت موسیٰ اور ہارون علیہما السلام کے درمیان بھی نہیں ہوا تھا جن سے تشبیہ دی گئی ہے، لہذا جنھیں تشبیہ دی گئی یعنی حضرت علی اور رسول ﷺ ان کے درمیان بھی یہ استخلاف والا معاملہ نہ ہوگا۔

حدیث کا معنیٰ یہ ہے، اور اس میں تو حکومتی استخلاف (اپنے بعد خلافت کے لیے نامزدگی) کا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا، اور نہ ہی کسی طور اس حدیث سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث سے یہ ارادہ فرمایا ہے کہ حضرت علی کو اپنی وفات کے بعد مسلمانوں پر خلیفہ بنانے کی بات فرمائی ہے۔

لہذا حدیث جس بارے میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ تبوک میں جتنی مدت تک غائب رہے اتنی مدت حضرت علی کو رسول اللہ کے گھر پر ذمہ دار بنایا گیا۔

جہاں تک اس حدیث کے بارے میں باقی روایات کا تعلق ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمانا کہ کیا تم راضی نہیں ہو کہ تم میرے لیے ایسے ہو جاؤ جیسے ہارون موسی علیہ السلام کے لیے تھے تو ان میں کچھ روایات تو صحیح ہیں جیسے بخاری اور مسلم کی روایات جو حضرت عامر اور ابراہیم سعد کے دونوں بیٹوں سے مروی ہیں اور کچھ روایات صحیح نہیں لیکن ان سب میں یہی ایک بات ہے۔

یعنی یہی بات تبوک میں بھی کہی گئی اور تبوک کے علاوہ میں بھی کہی گئی۔ ان روایات کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایتیں اسی قصے کا جز ہے یعنی یہ سب کے سب رسول اللہ ﷺ کی ایک ہی قصے کے ٹکڑے کو الگ سے بیان کیا گیا ہے، یہ تو سمجھ نہیں آتا کہ یہ سب حدیثیں تبوک کے واقعات سے علیحدہ ہیں۔ کیونکہ رواۃ اور محدثین بسا اوقات کسی حدیث کا یا کسی قصے کا کوئی ایک حصہ بیان کر دیتے ہیں اور اسی حصے کو بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ یہ حدیث صرف تبوک ہی کے معاملے میں وارد نہیں ہوئی بلکہ تبوک میں بھی کہی گئی اور تبوک کے علاوہ مواقع پر بھی کہی گئی تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدنا علی رضی اللہ تعالی عنہ کو اپنے گھر والوں کی ذمہ داریاں ہمیشہ سونپیں، تبوک میں بھی اور تبوک کے علاوہ میں بھی۔ تب بھی یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ حضور ﷺ نے اپنی وفات کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خلیفہ بنایا ہے۔ اس حدیث کے الفاظ اور معنی بیان کرنے کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ حدیث میں زیادہ سے زیادہ اتنا ہی بیان کیا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اے علی کیا آپ اس بات پر راضی نہیں ہو کہ میں جب بھی غائب ہو جاؤں تو آپ کو اپنے

گھربار پر خلیفہ بناجاؤں جس طرح کہ ہارون کو موسی علیہ السلام نے اپنے غائب ہونے کے دنوں میں اپنی قوم پر خلیفہ بنایا مگر ہارون نبی تھے اور آپ نبی نہیں ہو کیونکہ میری نبوت کے بعد کوئی نبی نہیں آنے والا۔ اسی لیے مسلم کی روایت میں عامر بن سعد نے اپنے والد سے یہ نقل کیا ہے کہ "کیا تم اس بات پر راضی نہیں ہو کہ تم میرے لیے اس درجے میں ہو جاؤ جیسے ہارون موسی علیہ السلام کے لیے تھے سوائے اس کے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں۔" یعنی میری نبوت کے بعد کوئی نبی نہیں۔ یہی وہ تشبیہ ہے جو رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کی نسبت اپنی طرف کرتے ہوئے ہارون کے ساتھ دی تھی کہ ہارون کی جو نسبت حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ تھی۔ یعنی صرف اپنا خلیفہ بنانے میں، اس کے علاوہ میں نہیں، اور خلیفہ بھی اپنے غائب ہونے کی صورت میں، اس کے علاوہ اوقات میں نہیں، اور یہ خلافت بھی صرف اپنے گھربار کے معاملات میں تھی جیسے کہ مکمل روایت کے الفاظ ہیں۔ علاوہ ازیں اگر ایک ہی بات کئی بار کہی جائے تب بھی وہ بات اپنے معنیٰ سے نکلتی نہیں، اور نہ ہی اس بات کا معنیٰ کچھ اور ہو جاتا ہے۔

لہذا تبوک میں آپ ﷺ نے جو حضرت علی کو خلیفہ بنایا اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ محض گھربار کے معاملات کے لیے تھا، اس کے علاوہ کچھ اور نہ تھا۔ یہ بات اس طرح ثابت ہے جس میں کوئی شبہہ نہیں۔ اور جن روایات میں تبوک کے علاوہ مواقع پر یہی بات منقول ہوئی ہے تو وہاں بھی الفاظ اور ان کے معنیٰ وہی ہیں جو تبوک میں کہے گئے تھے، تبوک کے موقعے پر جو معنیٰ بیان کیے گئے یعنی یہ استخلاف اہل وعیال پر ہے، دیگر جگہوں میں بھی ان معنیٰ سے تجاوز یا انحراف کرکے اس استخلاف میں قطعًا کسی اور قید کو ذکر نہیں کیا گیا، اسی لیے ان روایتوں کے معنیٰ بھی وہی ہوں گے جس پر تبوک کی روایت محمول کی گئی۔ کیونکہ تبوک کی روایت میں تو استخلاف کو اہل وعیال سے مقید کیا گیا، اور باقی روایات مطلق ہیں جن

میں استخلاف سے متعلق کوئی قید مذکور نہیں، لہذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ یہ بات درست نہیں کہ دوسری روایات عام ہیں، اس لیے کہ تمام کی تمام روایات کے الفاظ ایک جیسے مروی ہیں، مثلاً ایک روایت میں "کیا تو راضی نہیں"، ایک میں ہے: "بے شک تو" اور ایک میں ہے "تو" اور اسی جیسے الفاظ ہیں اور پھر بقیہ لفظ یہی ہیں کہ ہارون کا جو درجہ موسیٰ کے ساتھ ہے وہی تمھارا میرے ساتھ ہے، اور یہ کوئی عام درجہ نہیں۔ ہاں ہارون کی موسیٰ کے ساتھ نسبت بعض روایات میں تو مطلق وارد ہوئی اور ایک روایت میں اہل خانہ کی تقیید کے ساتھ مذکور ہے، لہذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ اس طرح تمام ہی روایات کو اہل خانہ میں استخلاف کے معاملے پر محمول کیا جائے گا۔

اور باقی وہ چیزیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے مانگی تھیں جو اس آیت میں ہیں: ﴿وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِيْ ۝ هٰرُوْنَ اَخِي ۝ اشْدُدْ بِهٖٓ اَزْرِيْ ۝ وَاَشْرِكْهُ فِيْٓ اَمْرِيْ ۝﴾ [طه:29-32] "اور میرے گھر بار میں میرا ایک وزیر بنا دے ہارون کو جو میرا بھائی ہے، اس کے ذریعے میری قوت کو مضبوط کر، اور اسے میرے ساتھ کام میں شریک کر دے۔" تو ان باتوں میں ہارون کی موسیٰ سے کوئی نسبت ظاہر نہیں ہوتی اور نہ ہی استخلاف ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو حضرت موسیٰ نے اللہ سے دعا مانگی تھی کہ ان کے بھائی کو ان کا مددگار بنا دے اور اسے نبوت عطا کر۔ کیونکہ جس معاملے میں موسیٰ علیہ السلام نے ہارون کی شراکت مانگی تھی وہ معاملہ نبوت و رسالت ہی کا تھا، حکومت میں شرکت کا معاملہ نہیں تھا، کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حاکم نہیں تھے بلکہ نبی تھے۔ علاوہ ازیں انھیں اپنی معاونت کے لیے طلب کیا تھا اور شرکت اپنے کام میں مطلوب تھی، اپنا خلیفہ بنانے کے لیے نہیں مانگا تھا انھیں۔ اور اس سے بھی بڑھ کر

بات یہ ہے کہ یہ تمام معاملات حضرت ہارون کے ساتھ موسیٰ کا درجہ بیان نہیں کر رہے بلکہ حضرت موسیٰ کے ساتھ ہارون کا درجہ بیان کرتے ہیں کہ وہ ان کے سفر میں جانے کے بعد ان کی قوم میں خلیفہ بنے۔ لہذا حضرت ہارون کا درجہ حضرت موسیٰ کے ساتھ یہی تھا کہ وہ ان کے سفر میں جانے کے دوران قوم میں خلیفہ بنے۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان میں کہ

((بمنزلة هرون من موسى))

نبوت میں معاونت و مشارکت کا کوئی وجود ہی نہیں بلکہ تمام تر معنیٰ اسی پر منحصر رہے گا کہ وہ قوم میں ان کے جانے کے وقت خلیفہ بنے۔ نصوص میں اس معنیٰ کے علاوہ کسی اور معنیٰ کی کوئی گنجائش نہیں۔

اور بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام حاکم تھے کیونکہ ان پر شریعت نازل ہی اس لیے ہوئی تھی کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کریں کیونکہ شریعت میں بہت سے مسائل اور سزائیں ہوتی ہیں اور حضرت موسی علیہ السلام ایک ایسے لشکر کی قیادت کر رہے تھے کہ جس کا ارادہ تھا کہ وہ بیت المقدس کو اپنے قبضے میں لے اسی لیے ان کی قوم نے ان سے کہا تھا کہ جاؤ اپ اور اپ کا رب قتال کرو لہذا حضرت موسی علیہ السلام کا ہارون کو اپنی قوم میں خلیفہ بنانا وہ نبوت میں بھی خلیفہ بنانا تھا اور حکومت میں بھی خلیفہ بنانا مقصود تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ موسی علیہ السلام حاکم نہیں تھے نہ تو ان سے کوئی بات مروی ہے اور نہ ہی قران میں اور نہ کسی اور جگہ کہ حضرت موسی علیہ السلام نے تورات کے احکام کو بنی اسرائیل پر اپنی طاقت اور غلبے سے نافذ کیا تھا نہ یہ کہ وہ اپنی قوم پر حاکم تھے۔ جن لوگوں نے بنی اسرائیل پر حضرت موسی علیہ

السلام کی شریعت کے مطابق حکمرانی کی وہ خود حضرت موسی علیہ السلام نہیں تھے اور نہ ہی ان کی زندگی میں کوئی اور شخص تھا بلکہ وہ لوگ تو وہ انبیاء تھے جو حضرت موسی علیہ السلام کے بعد آئے جسے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام اور ان کے علاوہ دوسرے بادشاہ۔

اور جہاں تک یہ معاملہ ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام نے لشکروں کی قیادت کی، تو یہ ثابت نہیں۔ سورہ مائدہ میں آیت نمبر 19 سے آیت نمبر 26 تک جو کچھ ہے اس میں ایسی کوئی چیز نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ حضرت موسی علیہ السلام لشکر کے قائد تھے۔ ان آیات میں تو صرف یہ ہے کہ موسی علیہ السلام نے اپنی قوم سے مطالبہ کیا کہ وہ مقدس زمین میں داخل ہو جائیں لیکن انہوں نے انکار کر دیا اور حضرت موسی علیہ السلام سے کہا کہ اس میں تو بہت طاقتور لوگ رہتے ہیں اور وہ اس سرزمین میں داخل نہیں ہوں گے جب تک یہ طاقتور لوگ یہاں سے نکل نہ جائیں۔ اور انہوں نے یہ کہا کہ حضرت موسی علیہ السلام اور ان کا رب چلے جائیں اور وہ دونوں قتال کر لیں، لیکن حضرت موسی علیہ السلام نہیں گئے۔ اسی گستاخی کی پاداش میں وہ لوگ 40 سال تک زمین میں بھٹکتے رہے۔

اور جو یہ بات کی گئی کہ حضرت موسی علیہ السلام پر ایسی شریعت نازل ہوئی جس میں بہت سے اوامر اور سزائیں تھیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حضرت موسی علیہ السلام نے انھیں نافذ بھی کیا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام یہ تعلیمات لے کر آئے اور انہوں نے بنی اسرائیل کو اس کی تبلیغ کر دی اور یہ کوشش فرمائی کہ وہ بیت المقدس کو حاصل کر پائیں، لیکن ہوا یوں کہ قوم صحرائے سینا میں بھٹکتی رہی۔ اور حضرت موسی علیہ السلام کے دور میں وہ کسی ایک جگہ رہ نہ پائے یہاں تک کہ موسی علیہ السلام کا زمانہ ختم ہو گیا۔ اور جب صحرائے تیہ میں ان کے بھٹکنے کی سزا ختم ہوئی تو اس کے بعد وہ لوگ کسی اور جگہ

پہنچے اور حضرت موسی علیہ السلام کی شریعت کے مطابق دیگر بادشاہوں اور انبیاؤں نے حکومت کی۔ قرانی آیات ایک سے زائد سورت میں یہ باتیں ہمیں بتلاتی ہیں۔

علاوہ عظیم وہ آیات جن میں حضرت ہارون کو موسی علیہ السلام کا خلیفہ بنایا گیا ہے وہ صراحت کے ساتھ یہ بیان کرتی ہے کہ حضرت ہارون کی یہ خلافت نبوت کے معاملے میں تھی خاص کر اس وقت جب حضرت موسی علیہ السلام اللہ سے ملاقات کرنے کے لیے تشریف لے گئے اور یہ آیات سورہ اعراف کی آیت نمبر 141 سے شروع ہوتی ہیں: ﴿وَ وٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّ اَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖۤ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً ۚ وَ قَالَ مُوْسٰى لِاَخِيْهِ هٰرُوْنَ اخْلُفْنِيْ فِيْ قَوْمِيْ وَ اَصْلِحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيْلَ الْمُفْسِدِيْنَ ۝۱۴۲﴾ [الاعراف:142] یہاں سے آیت نمبر 155 کے آخر تک: ﴿وَ اخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ سَبْعِيْنَ رَجُلًا لِّمِيْقَاتِنَا ۚ﴾

یہ تمام کے تمام ایات نبوت اور نبوت ہی میں خلیفہ بنانے سے متعلق ہے اسی طرح تختیوں کو ڈال دینا اور بنی اسرائیل کا بچھڑے کو معبود بنا لینا اور اس طرح جتنے بھی معاملات بیان ہوئے ان میں حکومت اور بادشاہت ہی کی طرف تھوڑا سا بھی اشارہ نہیں۔ اور نہ ہی یہاں کسی قسم کے شبے کا کوئی احتمال آتا ہے کہ یہ سب چیزیں حکومت اور غلبے سے تعلق رکھتی ہے لہذا اس بنا پر یہ سمجھنا لازمی ہے کہ اس معاملے میں کوئی شبہ نہیں کہ موسی علیہ السلام حاکم نہیں تھے اور نہ ہی انھوں نے حکومت کے معاملے میں حضرت ہارون علیہ السلام کو خلیفہ بنایا تھا۔

درجے میں ہونے کے بارے میں جتنی بھی احادیث ہیں ان سب کا یہ معنی ہے خواہ وہ کسی خاص واقعے مثلاً تبوک کے بارے میں وارد ہوئی ہوں یا وہ مطلقا وارد ہوئی ہوں۔ کیونکہ وہ احادیث اس بات پر

دلالت کرتی ہیں کہ رسول ﷺ نے حضرت علی کو اپنے اہل خانہ پر خلیفہ بنایا کہ جو حضور ﷺ کی زندگی ہی میں ان کے غائب ہونے کی صورت میں اہل خانہ کی دیکھ بھال کریں گے جیسے حضرت موسی علیہ السلام نے ہارون کو اپنی قوم پر خلیفہ بنایا تھا کہ وہ ان کی زندگی ہی میں ان کے غائب ہونے کی حالت میں قوم کی دیکھ بھال کریں گے۔

لہذا یہ جو معاملہ ہے کہ رسول ﷺ نے حضرت علی کو اپنا خلیفہ بنایا اور رسول سے حضرت علی کی خلافت اسی درجے میں ہے جس طرح حضرت ہارون علیہ السلام کی خلافت موسی کے ساتھ نسبت رکھتی ہے، ان احادیث میں اس بات کی طرف کوئی بھی اشارہ نہیں نکلتا کہ رسول ﷺ نے اس ایسی کوئی صراحت فرمائی ہو کہ حضرت علی حکومت کے معاملے میں مسلمانوں پر حضور ﷺ کی وفات کے بعد خلیفہ ہیں۔

اور جہاں تک دوسری نص اور غدیر خم کی حدیث کا تعلق ہے تو صحیح روایت یعنی مسلم کی روایت میں یہ ہے کہ آپ ﷺ مسلمانوں کو وصیت فرما رہے تھے کہ وہ اللہ کی کتاب کو مضبوطی سے تھامے رکھیں، اور اہل بیت کے معاملے میں یہ وصیت فرما رہے تھے کہ وہ ان کی عزت کریں اور ان کا احترام کریں اور انہیں تکلیف نہ پہنچائیں۔ اس میں تو کوئی ایسی دلالت نہیں کہ رسول ﷺ نے خلافت کے معاملے میں اپنے اہل بیت کو خلیفہ بنایا!۔ حدیث میں ہے:

((وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي))

"اور میرے اہل بیت! میں تمہیں میرے اہل بیت کے بارے میں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں۔" اس میں ایسی کوئی بات نہیں کہ رسول ﷺ نے اپنی وفات کے بعد اپنے اہل بیت کو حکومت کے معاملے میں

لوگوں پر خلیفہ بنایا۔ یہ الفاظ انتہائی صریح ہیں اور ان کے منطوق و مفہوم سے ہرگز یہ سمجھا نہیں جا سکتا کہ آپ ﷺ نے اپنے اہل بیت کو یا ان میں سے کسی بھی شخص کو اپنے بعد خلافت کے لیے مسلمانوں کا حاکم نامزد کیا ہو۔

اور جہاں تک معاملہ ہے دوسری اور تیسری دونوں روایتوں اور اس جیسی مروی دیگر روایات کا، تو وہ جس بارے میں وارد ہوئیں اس مفہوم سے تجاوز نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ ان سب روایات میں دو معاملات ہیں: اول یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کو مومنین کا مولا فرمایا، آپ علیہ السلام نے فرمایا:

((إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فهذا مولاه - يعني عليا - اللهم وال من والاه وعاد من عاداه))

"بے شک اللہ میرا مولا ہے، اور میں مومنین کا مولا ہوں، اور میں ان سے زیادہ ان کی جانوں کا مستحق ہوں، جس شخص کا میں مولا ہوں تو یہ یعنی علی اس کے مولا ہیں۔ اے اللہ جو اس کو دوست رکھے تو اس کو دوست رکھ اور جو اس کو دشمن رکھے تو اسے دشمن رکھ۔" اور دوسری بات یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی عترت کے معاملے میں لوگوں کو بھلائی کی وصیت فرمائی۔ چنانچہ فرمایا:

((وعترتي أهل بيتي، فإنه نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض))

"اور دوسری چیز میری عترت میرے اہل بیت ہیں، کیونکہ مجھے لطیف و خبیر نے یہ خبر دی ہے کہ یہ دونوں جدا نہیں ہوں گے یہاں تک کہ حوض پر میرے پاس آئیں گے۔"

یہ روایات اگرچہ متعدّد ہیں اور ان کی روایات میں بھی اختلاف ہے لیکن ان میں ان دو معاملات کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں آئیں۔ جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی موالات، تو اس کے بارے میں ہم احادیث ولایت پر کلام کرتے ہوئے بات کریں گے۔

اور جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے تو وہ بھی اس سے آگے نہیں جا سکتا کہ وہ مسلمانوں کو اپنی عترت یعنی اہل بیت کے بارے میں وصیت کی گئی ہے کہ وہ ان کی تکریم کریں، ان کا احترام کریں اور انہیں تکلیف نہ دیں۔ کیونکہ مسلمانوں سے ان کے بارے میں سوال ہوگا۔ اور حضور ﷺ کے اہل بیت اور اللہ کی کتاب قیامت تک ایک دوسرے سے ملے ہوئے رہیں گے۔ غدیر خم کی تمام احادیث میں مسلمانوں کو اپنی عترت کے ساتھ بھلائی کی وصیت کرنے سے زیادہ کوئی بات نہیں پائی جاتی، اور نہ ہی کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جس میں حضرت علی کو خلیفہ بنانے پر کوئی دلالت ہو، یا حضور ﷺ کی وفات کے بعد اہل بیت کو خلیفہ بنانے پر کوئی دلالت ہو۔

غدیر خم سے متعلق سابق میں جتنی بھی روایات گزریں، ان میں استخلاف کا کوئی بھی معنی نہیں۔ مثلاً ایک روایت میں آیا:

((وإني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي))

''اور بے شک میں تم سے پوچھنے والا ہوں جب تم میرے پاس حوض پر آؤ گے، ثقلین کے بارے میں، یعنی اللہ کی کتاب اور میری عترت، یعنی اہل بیت۔'' ایک حدیث میں فرمایا:

((وإني قد تركت فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى وعترتي))

''اور بے شک میں تم میں چھوڑے جا رہا ہوں دو ثقلیں، اللہ تعالی کی کتاب اور میری عترت۔'' ایک روایت میں ہے:

((وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي))

''اور بے شک میں چھوڑنے والا ہوں تم میں ثقلیں، ایک اللہ کی کتاب، اور ایک میری عترت اہل بیت۔'' اسی طرح ایک روایت میں ہے:

((فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين))

''پس دیکھ لو کہ تم میرے بعد ثقلیں کے معاملے میں کیا کرتے ہو۔'' اور ایک روایت میں ہے:

((فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا))

"ان کے بارے میں افراط مت کرنا پس تم ہلاک ہوجاؤ گے، اور نہ ہی تفریط کرنا تب بھی تم ہلاک ہوجاؤ گے۔" کیا ان احادیث میں مسلمانوں کو اپنی عترت کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت سے زیادہ کوئی معنی پایا جاتا ہے؟ اور کیا ان الفاظ سے کوئی شخص یہ سمجھ سکتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ حکومت کے بارے میں حضور ﷺ کی وفات کے بعد مسلمانوں پر خلیفہ ہوں گے؟ کس جگہ سے یہ بات اخذ کی جا سکتی ہے؟ کیا حضور ﷺ کے صریح الفاظ سے یا ان الفاظ کے مفہوم سے؟۔

اس بنا پر دیکھا جائے تو گزشتہ روایات میں احادیث خم کے اندر اس بارے میں کوئی دلیل نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کو حکومت کے معاملے میں خلیفہ بنایا گیا اور نہ ہی اہل بیت کو خلیفہ بنانے پر کوئی دلالت ملتی ہے۔ لہذا ان احادیث سے استدلال بے کار ہے۔

اور رہا معاملہ تیسری نص یعنی احادیث ولایت کا، تو ان الفاظ کے ساتھ یہ احادیث شیخین یعنی بخاری و مسلم نے ذکر نہیں کیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ احادیث ان لوگوں کے نزدیک صحیح بھی ہوں جو اسے استدلال میں پیش کرتے ہیں حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کی خلافت پر تو جو نصوص وہ لوگ لائے ہیں ان سے خلافت کا استعمال ممکن ہی نہیں کیونکہ ان احادیث کے تمام تر الفاظ اس حد سے اگے نہیں نکلتے کہ مثلاً

((ولي كل مؤمن بعدي))

میرے بعد ہر مومن کا ولی،

((وليّكم بعدي))

میرے بعد تمھارا ولی۔

((أنت وليّ كل مؤمن بعدي))

آپ میرے بعد ہر مومن کے ولی ہو۔(ولي المؤمنين من بعدي))

تمام مومنین کے ولی ہو میرے بعد۔

((فإنه وليكم بعدي))

پس بے شک یہ تمھارا ولی ہے میرے بعد۔

((فليوال عليـًا بعدي))

تو اسے چاہیے کہ میرے بعد علی کو ولی بنائے۔

((فليتول عليـًا وذريته من بعدي))

پس چاہیے کہ علی اور اس کی ذریت کو میرے بعد ولی بنائے۔

((فمن تولاه فقد تولاني))

پس جس شخص نے اس کو ولی بنایا گویا کہ اس نے مجھے ولی بنایا۔

((فإن ولايته ولايتي))

بے شک اس کی ولایت میری ولایت ہے۔

((وال من والاه))

ولی بنا اس شخص کو جو اس کو ولی بنائے۔

تو ان تمام روایات میں یہ اور اس جیسے الفاظ ولی مولا اور موالات تک محدود ہیں۔ اسی لیے ان لوگوں نے اس کا نام احادیث ولایت رکھا ہے۔ اور ان کی ان تمام روایات کی تفسیر غدیر خم کی حدیث میں یہ جملہ

کرتا ہے:

((اللھم وال من والاہ وعاد من عاداہ))

"اے اللہ ولی بنا اس شخص کو جو اس کو ولی بنائے اور دشمن بنا اس شخص کو جو اس کو دشمن بنائے۔" اس جملے میں ولی سے مراد مدد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ اس کی مدد کریں اور اس کے ساتھ ہو جائیں، اور اس کے لیے ولایت اور محبت کا برتاؤ کریں۔ قران میں بھی ولی والی اور تولی کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصّٰلِحِيْنَ ۝﴾ [الاعراف: 196] "اور وہ نیک لوگوں سے دوستی رکھتا ہے۔" ﴿وَ مَنْ يَّتَوَلَّ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ ۝﴾ [المائدۃ: 56] "اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول اور ایمان والوں سے دوستی رکھے تو بے شک اللہ کی جماعت ہی غالب ہونے والی ہے۔" ﴿اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ [المائدۃ: 55] "بے شک تم سب کا ولی اللہ ہے اور اس کا رسول ہے اور ایمان والے ہیں۔" ﴿اِنَّمَا سُلْطٰنُهٗ عَلَى الَّذِيْنَ يَتَوَلَّوْنَهٗ﴾ [النحل: 100] "بے شک اس شیطان کا غلبہ ان لوگوں پر ہے جو اس سے دوستی رکھتے ہیں۔" ﴿اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ [البقرۃ: 257] "اللہ ولی ہے ان لوگوں کا جو ایمان لائے۔" ﴿وَ اللّٰهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝﴾ [آل عمران: 68] "اور اللہ مؤمنین کا ولی ہے۔" ﴿لَيْسَ لَهَا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيٌّ﴾ [الانعام: 70] "نہیں ہوگا ان لوگوں کا اس کے علاوہ کوئی اور ولی۔" ﴿وَ مَنْ يَّتَّخِذِ الشَّيْطٰنَ وَلِيًّا﴾ [النساء: 119] "اور جو شخص شیطان کو ولی بنائے۔" ﴿اِنَّ وَلِيِّيَ اللّٰهُ﴾ [الاعراف: 196] "بے شک میرا ولی اللہ ہے۔" ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ اَنَّ الْكٰفِرِيْنَ لَا مَوْلٰى لَهُمْ ۝﴾ [محمد: 11] "یہ اس لیے کہ اللہ مولا ہے ان لوگوں کا جو

ایمان لائے اور کافروں کا کوئی مولا نہیں۔" ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصٰرٰى اَوْلِيَآءَ﴾ [المائدۃ: 51] "مت بناؤ یہودیوں اور عیسائیوں کو اولیاء۔" ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا﴾ [بنی اسرائیل: 33] "پس تحقیق ہم نے دیا ہے اس کے ولی کو غلبہ۔"

لغت میں ولی دشمن کی ضد ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے: تولاہ یعنی "اس نے اس کو دوست بنایا۔" اور مولا: مددگار، سردار، دوست، جو دشمن کی ضد ہوتا ہے اس پر بولا جاتا ہے۔ اور ولی اس شخص کو بھی کہا جاتا ہے جو نابالغ بچے کے معاملے کی دیکھ بھال کرتا ہے، جیسے سے باپ اور دادا، اور اسی طرح نکاح کا ولی مال کا ولی اور یتیم کا ولی یہ وہ ہوتے ہیں جو ان چیزوں کے انتظامات کو سنبھالتے ہیں اور اس کی کفالت کرتے ہیں۔ لسان العرب میں ہے ولی اللہ تعالی کے ناموں میں سے ہے، یعنی وہ مددگار ہے۔ اور ولی کے معنٰی میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالی مخلوقات کی ذمہ داری سنبھالنے والا اور ان کے امور کو قائم کرنے والا ہے، اس لیے ولی ہے۔ اور اسی طرح کہا کہ ولی کے معنٰی ہیں: دوست، مددگار، تابعدار، محبت کرنے والا۔ ابوالعباس نے رسول اللہ ﷺ کے قول

((من كنت مولاه فعلي مولاه))

کے بارے میں فرمایا کہ یعنی جس نے مجھ سے محبت کی اور مجھے دوست بنایا تو اسے چاہیے کہ وہ حضرت علی کو دوست بنائے، اور ان سے محبت کرے۔ ولی کے یہ تمام کے تمام معنٰی حکومت اور غلبے کے علاوہ ہیں۔ یہاں تک کہ اس حدیث کی تشریح بیان کرنے والے بہت سے ایسے لوگ جن کا دعویٰ تھا کہ اس میں حضرت علی کی خلافت کی وصیت کی گئی ہے وہ بھی یہ کام نہ کر سکے کہ لغت سے ولایت کا کوئی صریح

معنی ایسا لے آئیں جس میں حکومت اور غلبے کا معنی پایا جاتا ہو۔ مثلاً شیخ عبد الحسین احمد امینی نجفی اپنی کتاب ''الغدیر'' میں حدیث غدیر کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہاں تک کسی بھی جستجو کرنے والے کے لیے کوئی چارہ کار نہیں رہا کہ وہ مولیٰ کو اولیٰ بالشیء یعنی کسی چیز کا زیادہ حقدار کے معنیٰ میں لے، اگرچہ ہم تنزل کرتے ہوئے تسلیم کر لیں کہ یہ معنیٰ اس کے دیگر معانی میں سے ایک ہے، اور یہ مشترک لفظی میں سے ہے۔''

انھوں نے مولیٰ کے 27 معانی ذکر کیے لیکن حکومت اور بادشاہی کو ان میں ذکر نہیں کیا، اور اس کے بعد لکھا:،،،

''جب ہم نے جان ہی لیا کہ مولیٰ کے معانی جو تقریباً 27 ہیں، تو حدیث میں اس کے صرف وہی معنیٰ مراد لیے جا سکتے ہیں جو ان دونوں کے موافق ہوں۔ اور مولیٰ کے معانی یہ ہیں: 1 رب، 2 چچا، 3 چچازاد بھائی، 4 بیٹا، 5 بھانجا، 6 آزاد کردہ غلام، 7 آزاد کرنے والا، 8 غلام، 9 مالک، 10 تابعدار، 11 جس پر انعام کیا گیا ہو، 12 شریک، 13 حلیف، 14 ساتھی، 15 پڑوسی، 16 مہمان، 17 سسرال، 18 قریب، 19 انعام کرنے والا، 20 گم شدہ، 21 ولی، 22 کسی شے کا زیادہ حق دار، 23 سردار، 24 محبت کرنے والا، 25 مددگار، 26 کسی معاملے میں تصرف کرنے والا، 27 کسی کام کو سنبھالنے والا۔''

یہ وہ معانی ہیں جنھیں اس نے ذکر کیا، لیکن مولیٰ کے لفظ کا کوئی ایک بھی ایسا صریح معنیٰ ذکر نہیں کیا جو حکومت اور بادشاہی کے معنیٰ میں ہو۔ اسی لیے حدیث کی نسبت سے ان معانی کی تشریح کرنے کے بعد انھوں نے ان میں سے ایک معنیٰ کو اختیار کیا، اور کہا:

''لغت، ادب اور جوامع عربیہ میں انتہائی غور و خوض کے بعد ہم اس مقام کی خصوصیت کے اعتبار سے جو

سمجھتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہاں مولیٰ کے معانی میں سے صرف اولیٰ بالشیء یعنی کسی چیز کا زیادہ حقدار ہونا ہی مراد ہے، یہی ایسا معنیٰ ہے جو ان تمام کے تمام معانی کو جامع ہے اور ان سب کے مقابلے میں محتاط بھی ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ولی حاکم کے معنیٰ میں وارد ہی نہیں ہوا، اور نہ ہی موالات حکومت کے معنیٰ میں آئی ہے، نہ قرآن میں اور نہ حدیث میں اور نہ ہی لغت میں۔ جب کہ الفاظ کی تفسیر یا تو اس کے لغوی معنیٰ سے کی جاتی ہے یا پھر شرعی معانی کے ذریعے کی جاتی ہے۔ تو ان احادیث کی یہ تفسیر کیونکر کی جاسکتی ہے کہ ان میں ولی اور موالات کا معنیٰ حضرت علی اور آل بیت کو خلافت دینا تھا؟ اسی طرح اگر ہم ان احادیث سے استدلال کرنے والوں کے ساتھ بھی چلیں اور "ولی" اور ولایت کے تمام معانی پر غور کریں تب بھی ان کے یہاں نہ مطلقاً اور نہ کسی نص میں یہ آیا ہے کہ اس سے مراد ولایت امر ہے۔ ہاں جب ہم "ولی" کو لفظ "امر" کے ساتھ ملا دیں اور "ولی الامر" کہیں تب اس کا معنیٰ حاکم بنتا ہے۔ لیکن جن احادیث کو یہ لوگ احادیث ولایت کہتے ہیں ان میں سے تو کسی بھی روایت میں لفظ "ولی" کے ساتھ "امر" کا لفظ آیا ہی نہیں، اور نہ ہی ان کے علاوہ کسی اور فریق کی روایات میں ایسا کوئی لفظ موجود ہے۔ لہذا ان احادیث میں اس معنیٰ کی مکمل نفی ہو جاتی ہے کہ یہاں رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت سنبھالنے کی بات ہوئی ہے۔

ہاں! صرف ولایت کا لفظ ایسا ہے جو مشترک ہے جس کے بہت سے معانی ہیں جن میں سے ایک معنیٰ مدد اور ایک معنیٰ سلطان یعنی حکومت کے ہیں۔ "مولیٰ، ولی اور موالات" کے الفاظ کا معاملہ یہ نہیں۔ کنز العمال میں ایک ایسی روایت ہے جسے یہ لوگ نقل کرتے ہیں جس میں ولایت کا لفظ بھی آیا ہے۔ لہذا

اس کی بناء پر بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد حکومت ہی ہے جیسے کہ لغت میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ لفظ "تولی" کے معنیٰ میں آیا ہے، اور حدیث کے الفاظ بھی اسی معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ دلیل دینے والوں کے نزدیک اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب فإن ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله تعالى))

"اے اللہ! جو شخص مجھ پر ایمان لائے اور میری تصدیق کرے تو اسے چاہیے کہ وہ علی بن ابی طالب کو ولایت دے، کیونکہ اس کی ولایت میری ولایت ہے اور میری ولایت اللہ تعالیٰ کی ولایت ہے۔"

اور یہ نص اس بات کی تعیین کر دیتی ہے کہ اس سے مراد نصرت یعنی مدد کرنا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ پکار رہے ہیں ایمان والوں کو کہ وہ علی ابن طالب رضی اللہ تعالی عنہ کی نصرت کریں، کیونکہ جو ان کی نصرت کرے گا وہ رسول کی نصرت کرے گا وہ جو رسول کی مدد کرے گا وہ اللہ کی مدد کرے گا۔ یہاں ولایت کے یہ معنیٰ ہیں، اسی لیے فا کے لفظ سے تعبیر کیا گیا:

((فإن ولايته ولايتي))

. اس سے یہ سمجھنا کسی طور ممکن نہیں کہ علی کا حکومت حاصل کرنا میرا حکومت حاصل کرنا ہے، بلکہ صرف اتنا سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کی مدد میری مدد ہے۔ اسی سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایسی تمام احادیث جن میں یہ آیت ہے کہ "علی رسول کے بعد مومنین کے ولی ہیں"، اور "ان کے مولا ہیں"، اور "مومنین پر ان سے موالات لازمی ہے"، اور یہ کہ "مومنین ان کی نصرت کریں، کیونکہ ان کی نصرت رسول کی نصرت

ہے" ان تمام احادیث میں لغت کے اعتبار سے اور قران کی نصوص کے اعتبار سے جتنی بھی تفاسیر کی گئی ان میں ممکن ہی نہیں ہے کہ اس لفظ کو ولایتِ حکومت کے معنی دیے جاسکیں۔ نہ تو لفظ کے اعتبار سے یہ ممکن ہے اور نہ ہی احادیث کے جن جملوں میں یہ لفظ آیا ہے ان کے اعتبار سے یہ ممکن ہے۔ لہذا یہ لفظ اس چیز کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس بات پر دلیل بنے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلافت کے لیے حضرت علی کو نامزد کیا۔ لہذا اس سے استدلال مکمل طور پر ساقط ہوجاتا ہے۔

یہاں ضروری ہے کہ ہم ایک مسئلے کی طرف متنبہ کریں ان میں سے پہلا یہ ہے کہ کسی کلمے کا کسی معین مادے سے مشتق ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس مادے کے تمام مشتقات معنٰی میں ایک جیسے ہیں، اور ان میں سے ایک مشتق لفظ دوسرے مشتق لفظ کا معنٰی دیتا ہے۔ بلکہ کبھی کبھار لغت کسی معنی کے لیے ایک سے زیادہ الفاظ دیتی ہے۔ اور کبھی کسی لفظ کو صرف ایک وہی معنی دیتی ہے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا۔ اور اس لفظ کو کوئی اور معنی نہیں دیتی۔ لہذا اشتقاق کے لحاظ سے مختلف الفاظ کے ایک ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ان کا معنٰی بھی متحد ہے بلکہ کبھی کوئی خاص کلمہ اپنا ایک خاص معنی ہی لے پاتا ہے جس کے لیے عرب لوگوں نے اسے اس کے مادہ اشتقاق سے قطع نظر وضع کیا۔

لہذا لفظ "جاء" اور لفظ "أجاء" ایک ہی مادے سے مشتق ہیں، لیکن اس کے باوجود جاء کے معنٰی ہیں "وہ آیا" اور أجاء کے معنٰی ہیں "اسے مجبور کردیا"۔ اور اسی طرح لفظ "النِضْو" نون کے زیر کے ساتھ جب آئے تو اس کا مطلب ہے لاغر اونٹ اور یہی لفظ "النُضْو" نون کے پیش کے ساتھ آئے تو اس کا مطلب پرانا کپڑا ہوتا ہے، حالانکہ دونوں الفاظ کا مادہ ایک ہی ہے۔ اسی طرح مولیٰ کے متصرف فی الامر،

متولی امر اور اولی الناس کے معانی میں یہ چیز منطبق نہیں ہو سکتی کہ اس سے مراد حکومت اور سلطنت ہو، کیونکہ ولی الامر سے مراد حاکم اور سلطان ہوتا ہے، کیونکہ لفظ "ولی الامر" کا اشتقاق ایک ہی ہے۔ لہذا مولیٰ اور ولی الامر معنیً الگ الگ ہیں۔ اسی طرح متصرف فی الامر اور متولی امر بھی معنیٰ کے اعتبار سے ولی الامر سے علیحدہ ہیں۔ کیونکہ ولی الامر کا لفظ حاکم کے ساتھ خاص ہے، اور متولی امر کے بہت سے معانی ہیں جن میں حاکمیت کا معنیٰ داخل نہیں۔ اور متصرف فی الامر کہہ کر بھی آپ ہر معاملہ میں تصرف کرنے والا مراد لے سکتے ہو مگر خاص کر حاکم مراد نہیں لیا جا سکتا، اور نہ ہی اس سے یہ معنیٰ سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ لغت نے اس لفظ کو اس معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا۔،،،

بہر حال یہ مسئلہ اس بات پر موقوف ہے کہ اہل عرب نے اس لفظ کو کون سے معنیٰ کے لیے وضع کیا ہے، اس چیز پر موقوف نہیں کہ کوئی شخص بہت سارے لفظوں کے مجموعے سے یا مختلف مفاہیم میں سے کون سے خاص معنیٰ کو سمجھتا ہے۔

اس بناء پر لفظ مولیٰ کو چونکہ اہل عرب نے صراحت کے ساتھ حکومت اور سلطنت کے لیے وضع ہی نہیں کیا تو تفسیر بھی ہرگز اس معنیٰ سے نہیں کی جا سکتی۔ یہ تو پہلا مسئلہ ہوا۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ کسی جملے بھی قرائن کتنے ہی پائے جائیں لیکن وہ ایک خاص لفظ کو صرف وہی معنیٰ دے سکتے ہیں جن کے لیے اس لفظ کو اہل عرب نے صراحت کے ساتھ وضع بھی کیا ہو، اس معنیٰ کے علاوہ کوئی اور معنیٰ نہیں دے سکتے۔ لہذا قرائن یا تو لفظ کے مشترکہ معانی میں سے کسی معنیٰ کو متعیّن کر دیں گے، یا لفظ کے متضاد معانی میں سے دوسرے معانی کی نفی کرتے ہوئے کسی خاص معنیٰ کو متعیّن کریں گے، لیکن اس لفظ کو ایسے کسی نئے معنیٰ میں ہرگز نہیں لے کر جا سکتے جس کے لیے اس لفظ کو اہل عرب

نے وضع ہی نہیں کیا۔

چنانچہ یہاں دیکھیں تو مولیٰ کا لفظ مشترک ہے، ور یہ لفظ جن جملوں میں آیا ہے وہ اس کے بہت سے معنوں میں کسی ایک معنیٰ کو متعیّن کر سکتے ہیں، لیکن وہ مولیٰ کو نئے معنیٰ نہیں دے سکتے۔ اب بغور جائزہ لیں تو لفظ مولیٰ کا اس حدیث میں آنا جسے حدیث ثقلین یا حدیث غدیر کہا جاتا ہے۔ ان جملوں میں ایسے بہت سے قرائن موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں مسلمانوں کو اس بات پر ابھارا گیا، رغبت دلائی جارہی ہے کہ وہ حضرت علی پر ایسا اعتماد کریں جیسا رسول اللہ ﷺ پر اعتماد کرتے ہیں۔ تو اس سے مولیٰ کے کوئی نئے معنیٰ نہیں پیدا ہوتے کہ حضرت علی رسول اللہ ﷺ کے بعد حاکم ہوں گے جب تک کہ لغت اس لفظ کو اس معنیٰ کے لیے وضع نہ کرے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حدیث غدیر وغیرہ جن میں مولیٰ اور ولی کے الفاظ وارد ہوئے ہیں ان میں یہ استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ علی خلیفہ ہیں، کیونکہ اہل عرب نے صراحت کے ساتھ اس معنیٰ کے لیے لفظ مولیٰ کو وضع ہی نہیں کیا۔

جہاں تک چوتھی نص کا تعلق ہے یعنی مواخات والی حدیثیں، تو انھیں محض پڑھ کر اور ان کے جملے اور الفاظ دیکھ ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان سے استدلال کرنا درست نہیں۔ ''کیونکہ جن نصوص میں یہ الفاظ آئے ہیں:

((أنت أخي ووارثي))

''آپ میرے بھائی اور وارث ہو''

((أخي وابن عمي))

''میرے بھائی اور میرے چچازاد ہو''

((أخي وأبو ولدي))

''میرے بھائی اور میرے لڑکے کے والد ہو''

((ومني وإليّ))

''مجھ سے ہو اور میری طرف ہو''

((أخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي))

''میرے بھائی اور میرے وزیر ہو، میرا دین ادا کرتے ہو، میرے وعدے پورے کرتے ہو اور میرا ذمہ بری کرتے ہو''

((علي أخو رسول الله))

''علی اللہ کے رسول کے بھائی ہیں''۔

یہ سارے کے سارے ایسے الفاظ اور جملے ہیں جن سے کسی کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ استخلاف کا استنباط کر سکے، نہ کسی قریبی زاویے سے اور نہ کسی بعید زاویے سے۔ کیونکہ یہ تمام الفاظ دو افراد کے درمیان بہت خصوصی امور بیان کرنے سے آگے کسی بات پر دلالت نہیں کرتے۔ ان خصوصی امور میں سے ایک تو یہ ہے کہ ایک کا دوسرے سے قرب و تعلق انتہائی شدید ہے کہ وہ ان کے بھائی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ حضرت علی کا خود کے ساتھ شدتِ تعلق بیان فرما رہے ہیں کہ وہ میرے بھائی ہیں، وہ مجھ سے

ہیں، میرے مددگار ہیں، میرے دیون وغیرہ ادا کرتے ہیں۔ لہذا ان الفاظ میں کوئی بھی عمومی معاملہ موجود نہیں، اور نہ ہی ان الفاظ کو حکومت اور خلافت سے کوئی تعلق ہے۔

اور اگر ہم یہ فرض کر بھی لیں کہ حضرت علی رسول ﷺ کے سگے بھائی ہیں یا ان کے اپنے بیٹے ہیں، تب بھی یہ چیز اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلیفہ ہیں، لہذا حضرت علی کو یہ فرمانا کہ تم میرے بھائی ہو یا میرے بیٹے ہو یا میرے وزیر ہو یا اس کے علاوہ دوسرے الفاظ سے مخاطب فرمانا، ان الفاظ کا حکومت سے کوئی تعلق نہیں، اور نہ ہی ان میں خلافت کے معاملے میں حاکم بنانے پر کوئی دلالت موجود ہے، نہ ہی تو کسی قریبی قرینے سے اور نہ کسی دور کے قرینے سے، نہ لغت کے اعتبار سے اور نہ شریعت کے اعتبار سے، اور نہ ہی کسی اور اعتبار سے۔

لہذا یہ احادیث اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتیں کہ اس بات پر حجت بن جائیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد حضرت علی سے خلافت کا وعدہ کیا ہو۔ لہذا ان سے استدلال درست نہیں۔

اور جہاں تک تیسری قسم کا معاملہ ہے جس میں اس بارے میں صریح نص وارد ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلیفہ بننے کے لیے حضرت علی کو نامزد فرمایا، وہ دو حدیثیں ہیں: ان میں سے ایک تو حدیث غدیر کی روایات میں سے ایک خاص روایت ہے جسے کتاب "الغدیر" کے مصنف نے نقل کیا ہے، اور دوسری وہ ہے جسے وہ حدیث دار کہتے ہیں۔

کتاب الغدیر کے مصنف کی وہ روایت جو انھوں نے اپنی کتاب کے اوائل میں لکھی اس میں یہ لفظ (وصيي وخليفتي) نہیں لکھے، یعنی "تم میرے وصی اور خلیفہ ہو"۔ البتہ پھر ایک دوسری

روایت طبری کی طرف منسوب کرتے ہوئے لکھی جس میں وصی اور خلیفہ کے الفاظ صراحت کے ساتھ موجود ہیں۔ لہذا شیخ عبدالحسین احمد امینی نجفی جو کتاب الغدیر کے مصنف ہیں اپنی کتاب میں "الغدیر فی کتاب العزیز" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"حافظ ابو جعفر محمد بن جریر طبری جو 310 ہجری میں انتقال فرما گئے، انھوں نے اپنی کتاب "الولایۃ فی طرق حدیث الغدیر" میں اپنی سند کے ساتھ زید بن ارقم سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع سے واپسی پر غدیر خم پر آئے، اس وقت چاشت کا وقت تھا، اور گرمی سخت تھی، آپ ﷺ نے درختوں کے بارے میں حکم دیا تو ان پر کپڑے ڈال دیے گئے اور آواز لگوائی کہ نماز ہونے والی ہے۔ پھر ایک بلیغ خطبہ دیا اور فرمایا کہ اللہ نے مجھ پر یہ آیت نازل کی ہے کہ اے رسول! جو کچھ تمھاری طرف تمھارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اسے پہنچا دے، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو اپنی رسالت کا حق ادا نہیں کیا، اور اللہ لوگوں سے تیری حفاظت کرے گا۔ اور ساتھ ہی جبریل نے مجھے میرے رب کا یہ حکم پہنچایا ہے کہ میں اس مجمعے کے سامنے کھڑے ہو کر ہر گورے اور کالے کو یہ اعلان سنا دوں کہ علی بن ابی طالب میرے بھائی، میرے وصی، میرے خلیفہ اور میرے بعد میرے امام ہیں۔"

یہ غدیر خم کی روایات میں سے ایک روایت ہے۔ جو درایۃً بالکل مردود ہے، خود اس کے الفاظ ہی اس میں موجود وصیت، استخلاف اور امامت کو باطل قرار دیتے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں۔ اس کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے موقع پر نازل ہی نہیں ہوئی، بلکہ یہ آیت تو سورۃ الفتح کے بعد

حدیبیہ کے سال میں نازل ہوئی۔ کیونکہ یہ سورہ مائدہ کی آیت ہے، اور سورہ مائدہ سورہ فتح کے بعد نازل ہوئی، اور سورۃ الفتح صلح حدیبیہ سے لوٹتے ہوئے نازل ہوئی۔ قران شریف کی اسی آیت ﴿ يَآيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ ﴾ [المائدۃ: 67] میں تھوڑا سا بھی غور کیا جائے تو انتہائی وضاحت کے ساتھ اس آیت کے نزول کا وقت معلوم ہوجاتا ہے۔

لہذا یہ آیت حجۃ الوداع سے چار سال پہلے نازل ہوئی اور اسے غدیر خم کی تمام روایات سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ غدیر خم کی تو تمام کی تمام روایات یہ کہتی ہیں کہ یہ قصہ حجۃ الوداع کے موقع پر ہوا۔ اور اس حدیث کو رد کرنے کے لیے یہی بات کافی ہے۔ وصیت اور استخلاف کا گمان باطل ہونا یقینی طور پر اسی بات سے ثابت ہوجاتا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ آیت اپنے منطوق و مفہوم کے اعتبار سے صاف اور واضح معنی رکھتی ہے کہ رسول ﷺ کو حکم دیا گیا کہ جو ان کے رب کی طرف سے ان پر نازل کیا گیا اسے پہنچادیں، اور ان پر ان کے رب کی طرف سے جو کچھ نازل کیا گیا تھا وہ اسلامی رسالت تھی۔ یہی ایک بات مقصود کے طور پر متعیّن تھی، اس چیز کو واضح کرنے کے لیے خود آیت ہی کافی ہے: ﴿ وَ اِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ ﴾ [المائدۃ: 67] ”اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو اپنی رسالت کی تبلیغ نہیں فرمائی“۔ یعنی اگر آپ نے جو کچھ نازل ہوا ہے اس کی تبلیغ نہ کی تو آپ کی رسالت کی تبلیغ نہیں ہوگی۔ دیکھیں ما انزل الیک سے رسالت ہی مراد ہے، کوئی اور شے نہیں۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر لفظ ﴿ بَلِّغْ ﴾ قرآن میں جہاں بھی آئے تو اس سے مراد اللہ کی رسالت کی تبلیغ ہوتی ہے، قرآن میں یہ لفظ اس معنیٰ کے علاوہ قطعًا استعمال نہیں ہوا۔ فرمان

باری تعالیٰ ہے: ﴿یُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ﴾ [الاحزاب: 39] ”وہ تبلیغ کرتے ہیں اللہ کی رسالت کی“ ﴿اَبْلَغْتُكُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّیْ﴾ [الاعراف: 93] ”میں تمہیں تبلیغ کرتا ہوں اپنے رب کی رسالت“ ﴿اُبَلِّغُكُمْ مَّاۤ اُرْسِلْتُ بِهٖ﴾ [الاحقاف: 23] ”جو چیز مجھے دے کر بھیجا گیا میں وہ تمہیں پہنچاتا ہوں“ ﴿اَبْلَغُوْا رِسٰلٰتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: 28] ”ان لوگوں نے اپنے رب کی رسالت پہنچائی“ ﴿اَبْلَغْتُكُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّیْ﴾ [الاعراف: 93] ”میں تمہیں پہنچا چکا اپنے رب کی رسالت“ ﴿اُبَلِّغُكُمْ مَّاۤ اُرْسِلْتُ بِهٖ﴾ [الاحقاف: 23] ”میں تمہیں پہنچا چکا وہ جو مجھے دیکر بھیجا گیا“۔ پس اسی طرح یہ آیت بھی اس طرح لفظ: ﴿مَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْكَ﴾ [البقرۃ: 4] جب بھی قرآن میں آئے گا تو شریعت مراد ہوگی، قرآن میں اس کے علاوہ اور کچھ معنیٰ مراد نہ ہوگا۔ فرمان خداوندی ہے: ﴿وَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْكَ وَ مَاۤ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرۃ: 4] ”وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس پر جو آپ کی طرف نازل کیا گیا اور جو آپ سے پہلے نازل کیا گیا“ ﴿نُؤْمِنُ بِمَاۤ اُنْزِلَ عَلَیْنَا﴾ [البقرۃ: 91] ”ہم ایمان لاتے ہیں اس پر جو ہمارے اوپر نازل کیا گیا“ ﴿اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَاۤ اُنْزِلَ عَلَیْنَا وَ مَاۤ اُنْزِلَ عَلٰۤی اِبْرٰهِیْمَ﴾ [آل عمران: 84] ”ہم ایمان لائے اللہ پر اور اس پر جو نازل کیا گیا ہم پر اور جو نازل کیا گیا ابراہیم پر“ ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ﴾ [البقرۃ: 285] ”ایمان لائے رسول اس پر جو نازل کیا گیا اس کی طرف اس کے رب کی طرف سے“ ﴿قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَاۤ اُنْزِلَ عَلَیْنَا وَ مَاۤ اُنْزِلَ عَلٰۤی اِبْرٰهِیْمَ﴾ [آل عمران: 84] ”کہو کہ ہم ایمان لائے اللہ پر اور اس پر جو نازل کیا گیا ہم پر اور جو نازل کیا گیا ابراہیم پر“ ﴿وَ اِنَّ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَمَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْكُمْ وَ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْهِمْ﴾ [آل عمران: 199] ”اور بے شک اہل کتاب میں سے کچھ ایسے ہیں جو ایمان لاتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو

نازل کیا گیا تمھاری طرف اور اس پر جو نازل کیا گیا ان کی طرف" ﴿هَلْ تَنْقِمُوْنَ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ﴾ [المائدۃ: 59] "کسی چیز کا ہم سے انتقام لیتے ہو سوائے اس کے کہ ہم ایمان لائے اللہ پر اور اس پر جو ہماری طرف نازل ہوا اور اس پر جو ہم سے پہلے نازل ہوا" ﴿وَ لَوْ اَنَّهُمْ اَقَامُوا التَّوْرٰىةَ وَ الْاِنْجِيْلَ وَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِمْ مِّنْ رَّبِّهِمْ﴾ [المائدۃ: 66] "اور اگر وہ لوگ تورات اور انجیل کو قائم کرتے اور اسے جو نازل کیا گیا ان کی طرف ان کے رب کی طرف سے" ﴿حَتّٰى تُقِيْمُوا التَّوْرٰىةَ وَ الْاِنْجِيْلَ وَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ ؕ وَ لَيَزِيْدَنَّ كَثِيْرًا مِّنْهُمْ مَّآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَّ كُفْرًا ۚ﴾ [المائدۃ: 68] "یہاں تک کہ تم قائم کرو تورات اور انجیل اور وہ جو نازل کیا گیا تمھاری طرف تمھارے رب کی طرف سے، اور اللہ جو کچھ تیری طرف تیرے رب کی طرف سے نازل ہوا وہ ان میں سے بہت سے لوگوں کی سرکشی اور کفر ہی میں اضافہ کرے گا" ﴿وَ اِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰٓى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ "اور جب وہ سنتے ہیں وہ جو نازل کیا گیا رسول کی طرف تو آپ ان کی آنکھیں دیکھتے ہیں کہ ان سے آنسو بہہ پڑتے ہیں"۔ قرآن کی ان تمام آیا میں دیکھا جا سکتا ہے کہ یہی معنٰی مراد ہیں۔ لہذا آیت: ﴿بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ [المائدۃ: 67] سے پہلے والی آیت میں بھی اور بعد والی آیت میں بھی لفظ "ماانزل" مذکور ہے، اور ان تینوں میں یہ ایک ہی معنٰی یعنی شریعت کے معنٰی میں ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت کا تو لفظ بھی یہی ہے جو اِس آیت میں ہے، یعنی "ماانزل الیک"۔ اس سے واضح طور پر اس بات کی تعیین ہو جاتی ہے کہ "ماانزل الیک من ربک" سے مراد شریعت اسلامیہ ہے۔ جو شخص بھی ان دو الفاظ یعنی "بلّغ" اور "ماانزل الیک" پر جا بجا قرآن میں دیکھ کر غور کرے گا اس پر ان الفاظ

کے معنیٰ بھی بالکل واضح ہو جائیں گے۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ فرمان الٰہی ﴿مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ [البقرة: 4] میں لفظ اُنزِلَ فعل ماضی مبنی للمجہول ہے، جس کا معنیٰ یہ بنتا ہے کہ جس چیز کی تبلیغ اللہ تعالیٰ اپنے رسول سے چاہتے ہیں وہ پہلے ہی اللہ کی طرف سے نازل ہو چکی ہے، یعنی اس کے بارے میں وحی پہلے ہی نازل ہو چکی ہے اور رسول کی طرف وہ اتارا جا چکا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ رسول کو حکم فرما رہے ہیں کہ وہ لوگوں کو پہنچا دیں وہ چیز جو پہلے آ چکی اور رسول کی طرف نازل ہو چکی۔ مطلب یہ ہو گا کہ اس چیز کو پہنچائیں جو اس آیت کے نزول سے پہلے ہی نازل ہو چکی۔ یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ اس خاص حکم کی تبلیغ کریں جو اسی آیت کے نزول سے مستفاد ہوا ہے، اور وہ آیت اسی حکم سے متعلق نازل ہوئی ہو جس کی تبلیغ کا آپ کو حکم ہوا ہو، اور رسول ﷺ نے پھر اسی حکم کی تفسیر کی ہو کہ یہ وصیت اور استخلاف کا حکم ہے۔ اسی لیے اس حدیث کو اس آیت کے نزول کی تشریح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کیونکہ جو حدیث نزول آیت کا سبب ہوتی ہے تو لازمی ہوتا ہے کہ آیت بھی اسی واقعے سے متعلق ہو جس کا تذکرہ حدیث کر رہی ہے، پھر آیت اسی وقوعے کے بارے میں نازل ہوتی ہے۔ اور یہ آیت صراحت کے ساتھ بیان کر رہی ہے کہ اس میں ایسی چیز کی تبلیغ کا حکم ہے جو آیت سے قبل ہی نازل ہو چکی تھی۔ اسی لیے یہ حدیث اس آیت کا سبب نزول نہیں بن سکتی۔

چوتھی بات یہ کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ [البقرة: 4] میں لفظ ''ما'' اسم موصول ہے یا نکرہ مقصودہ ہے، جس میں ممکن ہے کہ ما انزل الیک سے ایک ہی امر اور حکم مراد ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد متعدّد امور اور بہت سارے احکام ہوں۔ یعنی یہ لفظ دونوں معانی کی صلاحیت رکھتا ہے کہ

''اس حکم کو پہنچاؤ جو آپ کی طرف نازل کیا گیا'' اور ''ان تمام امور و احکام کو پہنچاؤ جو آپ کی طرف نازل کیے گئے''۔ لیکن آیت میں ایک قرینہ ہے جو ان دونوں معانی میں سے ایک ہی معنیٰ کو متعیّن کر دیتا ہے، وہ یہ کہ آیت میں زیادہ باریکی میں پڑے بغیر ہی محض قراءت کرنے سے بھی یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ آگے کے الفاظ ''پس آپ نے اپنی رسالت کی تبلیغ نہیں کی'' میں لفظ رسالت اس معنیٰ کو متعیّن کر دیتا ہے کہ ''ما'' سے مراد وہ تمام امور رسالت ہیں جو اللہ جل شانہ نے آپ ﷺ کی طرف نازل کیے تھے، کسی خاص حکم کا مراد ہونا یقینی طور پر نفی ہو رہا ہے۔ کیونکہ رسالت کا لفظ ہی اس کا معنیٰ طے کر رہا ہے کہ ما انزل الیک سے مراد اللہ کی رسالت ہے۔

پانچویں بات یہ کہ آیت کی انتہاء پر اللہ جل شانہ کے یہ الفاظ ﴿وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ۝﴾ [المائدۃ:67] ''اور اللہ لوگوں سے آپ کی حفاظت کرے گا، بے شک اللہ کافر لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا'' اللہ کی طرف سے رسول کو ایسی اذیتوں سے حفاظت کا اطمینان دلانے کے لیے ہیں کہ جن تکالیف و مصائب کا خدشہ رسالت کی تبلیغ کے راستے میں موجود ہے۔ اطمینان دلانے کا یہ معاملہ کسی ایسی مصیبت کے بارے میں ہرگز نہیں ہو سکتا جو ایک خاص حکم کی تبلیغ پر متوقع ہو، بلکہ یہ تو صرف اسی مصیبت سے اطمینان دلایا گیا جو سب کی سب مصیبت حضور ﷺ کی تبلیغ کی وجہ سے کفار کو پہنچ رہی تھی، خاص کر جب اس تبلیغ کے ساتھ آپ ﷺ کا قتال بھی تھا۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ جہاد کے ذریعے سے آپ کی حفاظت فرمائے گا اس تکلیف سے جو لوگوں کی طرف سے پہنچ سکتی ہے۔ کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسالت کی تبلیغ کا راستہ جہاد یعنی قتال بالسیف تھا، اس لیے اس سے یہ

مراد لینا ممکن ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ علی کی خلافت کا اعلان کرنے پر حاسدین کی ایذاء سے آپ کو بچائے گا، جیسا کہ وہ لوگ حضرت ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم وغیرہ کے بارے میں یہ گمان کرتے ہیں۔

کیونکہ آیت میں لوگوں سے حفاظت کا ذکر کیا گیا ہے مومنین سے حفاظت کا ذکر نہیں۔ اور یہ بات کہ آیت میں لوگوں سے مراد کفار ہی ہیں اللہ تعالی کے اس فرمان سے معلوم ہوتی ہے جو آیت کے آخر میں ہے: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ۝﴾ [المائدة: 67] ”بے شک اللہ کافر لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا“ اس بنا پر معاملہ یہ ہے کہ اللہ نے اپنے رسول سے وعدہ فرمایا کہ جو کچھ آپ کی طرف نازل کیا گیا اس کی تبلیغ کے معاملے میں وہ کافروں کی ایذاء سے آپ کی حفاظت فرمائے گا۔ اس سے اس بات کی تعیین ہو جاتی ہے کہ آیت میں تبلیغ سے رسالت اسلام کی تبلیغ مراد ہے۔

اور کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ رسول تو پہلے سے موجود تھے اور اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے ہی رسالت کی تبلیغ فرما رہے تھے لہذا اس تبلیغ کی حالت ہی میں اللہ تعالی کا یہ فرمانا کہ تبلیغ کریں اس چیز کی جو آپ کی طرف نازل کی گئی، اس کا کوئی معنی ہی نہیں بنے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تبلیغ کا یہ حکم دو معاملات میں سے کسی ایک پر ضرور محمول کیا جائے گا: یا تو یہ مراد ہو گا کہ رسول ﷺ نے رسالت کو چھپایا اور اس کی تبلیغ نہیں کی یا پھر یہ مراد ہو گا کہ کچھ لوگ ایسے موجود تھے جن کو ابھی تک رسالت کی تبلیغ نہیں پہنچی تھی اور ان کو رسالت نہ پہنچنا پوری دنیا تک رسالت نہ پہنچنے کے مترادف شمار کیا گیا۔ یہاں پہلا معنی تو مراد لینا ممکن ہی نہیں کہ ایک معین حکم کو چھپانا مراد ہو جو اللہ کی طرف سے آپ پر نازل کیا گیا ہو اور نہ ہی کسی ایسے معین حکم کی تبلیغ مراد ہو سکتی ہے کہ جس کے

بغیر رسالت پوری ہی نہیں ہوتی۔ یہ اس لیے کہ صرف ایک حکم کا چھپانا بھی نبوت و رسالت میں اسی طرح طعن کہلاتا ہے جیسے مکمل رسالت کو چھپانا، لہذا یہ تو ناممکن ہے کہ کسی خاص معین حکم کو چھپانا مراد ہو، کیونکہ آیت میں فرمایا گیا: ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدۃ: 67] ''پس اپ نے نہیں پہنچائی اس کی رسالت''۔ تو یہ آیت تبلیغ کی نفی کر رہی ہے۔ اس کا مطلب یہ بنے گا کہ آپ ﷺ نے رسالت کی تبلیغ نہیں کی، یہ مطلب نہیں بنے گا کہ کسی معین حکم کی تبلیغ نہیں کی، خاص کر کہ جب ایک حکم کی تبلیغ کرنا بھی تبلیغ رسالت ہی شمار کیا جاتا ہے۔ اور رسول تو پہلے ہی دن سے جیسے جیسے قسط وار احکام نازل ہوتے تھے تبلیغ کر دیا کرتے تھے۔ تو ان میں سے بھی ہر ہر حکم کی تبلیغ، تبلیغِ رسالت ہی کہلاتی تھی۔ اس لیے یہ تو ممکن نہیں کہ معنی یہ ہو کہ کسی معین حکم کی تبلیغ نہیں کی، بلکہ جملے سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ مکمل رسالت کی تبلیغ نہیں کی، اور یہی بات اس چیز سے بھی واضح ہو جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لیے عدم تبلیغ یعنی تبلیغ نہ کرنا ممکن ہی نہ تھا، اور یہ بات بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ آیت کے نازل ہونے سے قبل تبلیغ کر رہے تھے لہذا اس آیت کے نزول کا معنیٰ یہ ہو گا کہ کچھ لوگ ابھی باقی تھے جنھیں رسالت کی تبلیغ نہ ہوئی تھی، اور انھیں تبلیغ نہ ہونا ہی عالَم بھر کو تبلیغ نہ کرنا شمار کیا گیا، اور جب دنیا بھر کو رسالت کی تبلیغ ہی فریضہ تھا تو ایسی صورت میں ایسی تبلیغ رسالت کا اعتبار بھی نہ تھا جس میں بہت سے لوگ رہ جائیں۔ اسی لیے اللہ نے رسول ﷺ کو تبلیغ رسالت کا حکم ان لوگوں کے بارے میں دیا جنھیں ابھی تک تبلیغ نہ ہوئی تھی، یعنی پوری دنیا کو تبلیغ کریں تاکہ اسے تبلیغِ عالم کہا جائے، اور اس پر مستزاد یہ کہ یہ تبلیغ جہاد کے ذریعہ سے ہو۔ اس کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے جو صلح حدیبیہ کے بعد نازل ہوئی،،،

اس وقت تک آپ ﷺ کی دعوت کے پھیلانے کے معاملے میں اصل دشمن جو رسول ﷺ کے مد مقابل تھا وہ قریش تھے، تو ان سے صلح کی بناء پر یہ سمجھا جاسکتا تھا کہ شاید اب جہاد کے ذریعہ تبلیغ موقوف ہو جائے گی، لیکن اللہ نے آپ ﷺ کو جہاد کے ذریعے ان باقی عرب، روم، فارس اور قبطی لوگوں تک تبلیغ کا حکم دیا جنھیں ابھی تک تبلیغ نہ ہوئی تھی، تاکہ آپ کی تبلیغ رسالت پوری دنیا کے لیے ہو اور آپ کی رسالت ایک عالمی رسالت گردانی جاسکے۔ اصل بات تو یہ ہوئی۔

چنانچہ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد آپ ﷺ نے خیبر میں یہودیوں سے قتال فرمایا، موتہ کے لیے لشکر روانہ فرمایا، اور خود ایک عظیم لشکر کے ساتھ تبوک تشریف لے گئے تاکہ رومیوں سے جہاد کریں، اور وہاں ٹھہرے بھی رہے، اور مکہ بھی فتح کیا، اسی طرح فارس، قبط، روم اور دیگر بادشاہوں کے نام تبلیغی خطوط بھی لکھے، جس سے اس آیت کے نزول کا معنیٰ بالکل واضح ہوجاتا ہے: ﴿بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ ۭ﴾ اور اسی طرح ان الفاظ کا معنیٰ: ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ ۭ﴾ اور پھر یہ الفاظ: ﴿وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۭ﴾ اور پھر آخر میں ان الفاظ کا معنیٰ بھی واضح ہو جاتا ہے: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ۝﴾ [المائدۃ:67]۔

اور جہاں تک حدیث دار کا تعلق ہے تو کنز العمال اور شرح نہج البلاغہ کی روایت کے مطابق وہ حدیث یوں ہے:

((لما نزلت: ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ ۝﴾ دعا الرسول علياً وكلفه بتحضير الطعام ودعوة آل عبد المطلب، فقام علي بتنفيذ الأوامر. وبعد أن شبع القوم

وارتووا، وقف الرسول بينهم خاطباً: يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم أن شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه فايكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم، أحجم القوم عن الدعوة إلا علياً وهو أحدثهم سناً، فقد أجاب قائلاً: أنا يا رسول الله أكون وزيرك عليه، أما النبي فقد أعاد القول ولا يزال القوم محجمين، ولا يزال علي معلناً القبول، وعندئذ أخذ النبي برقبة علي وقال للحاضرين: هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا، والقوم يضحكون من النبي ودعوته وقد قالوا لأبي طالب وهم يخرجون من دار النبي:

((قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع))

.

جب یہ آیت نازل ہوئی: ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِیْرَتَكَ الْاَقْرَبِیْنَ ۙ﴾ [الشعراء:214] ''اور (اللہ سے) ڈراؤ اپنے قریبی خاندان کو'' تو حضور ﷺ نے حضرت علی کو بلایا اور انہیں کھانا حاضر کرنے کا حکم دیا اور عبد المطلب کی اولاد کی دعوت کی چنانچہ حضرت علی حضور علیہ السلام کے احکام پر عمل کرتے ہوئے کھڑے ہوئے اور پوری قوم کے کھانا کھا چکنے کے بعد آپ ﷺ انہیں مخاطب ہوتے ہوئے کھڑے ہوئے، اور فرمایا: اے

عبدالمطلب کی اولاد! بے شک اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ عرب میں کسی جوان نے جو اپنی قوم کے پاس آیا ہو اس سے اچھی چیز پیش کی ہو جو میں تمھارے پاس لایا ہوں، بے شک میں تمھارے پاس دنیا اور آخرت کی بھلائی لایا ہوں، اور اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں تمہیں اس کی طرف بلاؤں، تو تم میں سے کون شخص میری مدد کرے گا اس معاملے پر اس چیز کے بدلے میں کہ وہ میرا بھائی ہوگا اور میرا وصی ہوگا اور تم لوگوں میں میرا خلیفہ ہوگا؟ جواب میں قوم نے دعوت سے کنارہ کشی کی سوائے حضرت علی کے، جو ان میں سب سے زیادہ نوجوان تھے، انہوں نے یہ کہتے ہوئے جواب دیا کہ میں اے اللہ کے رسول! میں آپ کا اس معاملے میں وزیر ہوں گا جبکہ جناب رسول اللہ ﷺ نے اپنی بات پھر سے دہرائی اور قوم کنارہ کشی کرتی رہی، اور حضرت علی اس بات کو قبول کرنے کا اعلان کرتے رہے۔ تب رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کو گردن سے پکڑا، اور حاضر لوگوں کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے، اور میرا وصی ہے، اور میرا خلیفہ ہے تم لوگوں میں، بس اس کی سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ جبکہ قوم حضور ﷺ اور ان کی دعوت کے معاملے میں ہنسی اڑا رہی تھی۔ اور جب وہ حضور کے گھر سے نکل رہے تھے تو انہوں نے ابو طالب کو کہا کہ انہوں نے تمہیں حکم دیا ہے کہ تم اپنے بیٹے کی سنو اور فرمانبرداری کرو۔ استدلال کرنے والوں کی نقل کے مطابق حدیث دار کا یہی خلاصہ ہے۔

جب کہ امام بخاری نے اس آیت ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِیْرَتَكَ الْاَقْرَبِیْنَ ۙ﴾ [الشعراء:214] کا شان نزول یہ نقل کیا ہے کہ رسول ﷺ صفا پر چڑھے، لیکن بخاری نے کھانا تیار کرنے کو نقل نہیں کیا۔ اور احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں دو حدیثیں نقل کی ہیں، ایک حدیث تو کھانا تیار کرنے کے بارے میں ہے، لیکن اس

میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں کہ وہ اس آیت کے نزول کے وقت کا واقعہ ہے۔ اور ایک حدیث میں یہ ذکر کیا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت کھانا تیار کیا، پہلے ہم ان نصوص کو ذکر کرتے ہیں اور پھر ان میں موجود باتوں کو بیان کریں گے:

بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل فرمایا:

لما نزلت: ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ ۙ﴾ صعد النبي ﷺ على الصفا فجعل ينادي يا بني فهر، يا بين عدي، لبطون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج، أرسل رسولاً لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش فقال: ((أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا نعم ما جربنا عليك إلا صدقاً، قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد))

. فقال أبو لهب: تباً لك سائر اليوم، ألهذا جمعتنا؟ فنزلت: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (1) مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ .

"جب یہ آیت نازل ہوئی: ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ ۙ﴾ [الشعراء: 214] "اور اپنے قریبی خاندان والوں کو اللہ سے ڈراؤ" تو نبی کریم ﷺ صفا پہاڑی پر چڑھ گئے اور پکارنے لگے۔ اے بنی فہر! اور اے بنی عدی! اور قریش کے دوسرے خاندان والو! اس آواز پر سب جمع ہو گئے اگر کوئی کسی وجہ سے نہ آسکا تو اس نے اپنا کوئی پیغام رساں بھیج دیا، تاکہ معلوم ہو کہ کیا بات ہے۔ ابولہب قریش کے دوسرے لوگوں

کے ساتھ مجمع میں تھا۔ نبی کریم ﷺ نے انہیں خطاب کر کے فرمایا کہ تمھارا کیا خیال ہے، اگر میں تم سے کہوں کہ وادی میں (پہاڑی کے پیچھے) ایک لشکر ہے اور وہ تم پر حملہ کرنا چاہتا ہے تو کیا تم میری بات سچ مانو گے؟ سب نے کہا کہ ہاں، ہم آپ کی تصدیق کریں گے ہم نے ہمیشہ آپ کو سچا ہی پایا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پھر سنو، میں تمہیں اس سخت عذاب سے ڈراتا ہوں جو بالکل سامنے ہے۔ اس پر ابولہب بولا، تجھ پر سارے دن تباہی نازل ہو، کیا تو نے ہمیں اسی لیے اکٹھا کیا تھا۔ اسی واقعہ پر یہ آیت نازل ہوئی ﴿تَبَّتْ يَدَآ اَبِيْ لَهَبٍ وَّ تَبَّ ۝ مَآ اَغْنٰى عَنْهُ مَالُهٗ وَ مَا كَسَبَ ۝﴾ [اللهب: 1, 2] "ابولہب کے دونوں ہاتھ ٹوٹ گئے اور وہ برباد ہو گیا، نہ اس کا مال اس کے کام آیا اور نہ اس کی کمائی ہی اس کے آڑے آئی۔"

یہ روایت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ کھانے تیار کرنے کا واقعہ اس آیت کے نزول کے وقت کا نہیں، کیونکہ وہ واقعہ حدیث کے الفاظ سے کوئی لگاؤ ہی نہیں رکھتا۔ اور احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں روایت کیا کہ ہمیں عفان نے اور انھیں ابو عوانہ نے عثمان بن مغیرہ سے، انھوں نے صادق بن ربیعہ نے علی سے نقل فرمایا، وہ فرماتے ہیں:

جمع رسول الله ﷺ أو دعا رسول الله بني عبد المطلب فيهم رهط كلهم يأكل الجذعة ويشرب الفرق، قال فصنع لهم مداً من طعام فأكلوا حتى شبعوا، قال وبقي الطعام كما هو كأنه لم يمس، ثم دعا بِغُمرٍ فشربوا حتى رووا وبقي الشراب كأنه لم يمس أو لم يشرب، فقال:

((يا بني عبد المطلب، إني بعثت لكم خاصة وإلى الناس عامة، وقد رأيتم من هذه الآية ما رأيتم فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟ قال فلم يقم إليه أحد، قال: فقمت إليه وكنت أصغر القوم قال: فقال: اجلس. قال: ثلاث مرات كل ذلك أقوم إليه فيقول اجلس، حتى كان في الثالثة ضرب بيده على يدي))

.

"رسول اللہ ﷺ نے بنی عبد المطلب کو جمع کیا یا بلایا، ان میں ایک جماعت ایسی بھی تھی کہ وہ سب کے سب ایک اونٹ کھا جاتے اور ایک مشکیزہ پانی کا پی جاتے، فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ان کے لیے ایک صرف "مد" (ایک لپ بھرنے کی مقدار) کھانا تیار کروایا، چنانچہ انھوں نے اسے بھی پیٹ بھر کر کھایا، اور وہ کھانا اس طرح باقی بچ گیا جیسے کسی نے اسے ہاتھ ہی نہ لگایا ہو، پھر آپ ﷺ نے پانی یا دودھ پینے کا برتن منگوایا، چنانچہ انھوں نے سیراب ہو کر پیا، لیکن وہ پانی یا دودھ اسی طرح باقی بچ گیا جیسے کسی نے اسے چھویا ہی نہیں، اس کے بعد فرمایا: اے عبد المطلب کی اولاد! میں خاص طور پر تمھارے لیے اور دنیا والوں کے لیے عام طور پر بھیجا گیا ہوں۔ اور تم نے یہ نشانی دیکھ لی جو تم نے دیکھی۔ پس تم میں سے کون شخص مجھ سے بیعت کرے گا اس چیز کے بدلے میں کہ وہ میرا بھائی اور میرا ساتھی ہو گا؟ حضرت علی فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا، پھر میں کھڑا ہو گیا اور میں اس وقت سب سے زیادہ چھوٹا تھا، آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ بیٹھ جاؤ! تین مرتبہ یہ فرمایا، لیکن ہر بار یہ الفاظ کہنے پر میں ہی کھڑا

ہوتا، اور آپ علیہ السلام فرماتے کہ بیٹھ جاؤ، یہاں تک کہ تیسری مرتبہ اپنا ہاتھ میرے ہاتھ پر رکھا۔"
اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں اس واقعے میں اس آیت کے نزول کا کوئی تذکرہ نہیں۔ البتہ رسول اللہ ﷺ نے قریش پر اسلام کو پیش کیا کہ جو اسلام لائے وہ رسول کا بھائی اور ساتھی ہوگا، لیکن حضرت علی کو کچھ بھی نہیں کہا۔

اور دوسری روایت کو احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے، فرمایا: ہمیں اسود، انھیں شریک نے اعمش سے، اور انھیں عباد نے حضرت علی سے نقل فرمایا کہ جب آیت ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِیْرَتَكَ الْاَقْرَبِیْنَ ۙ﴾ [الشعراء:214] نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے اہل بیت کو جمع کیا، تیس لوگ جمع ہو گئے، تو انھوں نے کھایا اور پیا، حضرت علی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا:

((من يضمن عني دَيْني ومواعيدي ويكون معي في الجنة، ويكون خليفتي في أهلي؟ فقال رجل لم يسمه شريك: يا رسول الله أنت كنت بحراً من يقوم بهذا. قال: ثم قال الآخر، قال: فعرض ذلك على أهل بيته، فقال علي رضي الله عنه: أنا))

"کون شخص میری طرف سے میرے دین اور میرے وعدوں کی ضمانت لیتا ہے؟ اس کے بدلے میں وہ جنت میں میرے ساتھ ہوگا اور میرے گھر میں میرا خلیفہ ہوگا؟ تو اس پر ایک شخص (جس کا نام راوی نے نہیں لیا) کھڑا ہو کر کہنے لگا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ تو (سخاوت کے) سمندر ہیں، کون شخص یہ ذمہ داری لے گا؟ حضرت علی فرماتے ہیں کہ پھر کسی اور نے بھی یہی بات کی، اس کے بعد آپ

ﷺ نے یہی بات اپنے اہل بیت پر پیش کی، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں یہ ضمانت لوں گا۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اہل خانہ سے ایسے شخص کا مطالبہ کیا جو آپ کے دیون اور وعدوں کی تکمیل کرے، اور اس کا بدلہ یہ مقرر کیا کہ وہ ان کے ساتھ جنت میں ہوگا اور گھر میں ان کا خلیفہ ہوگا، جس پر حضرت علی نے فرمایا کہ میں یہ کام کروں گا۔ ان دونوں نصوص میں نہ تو "میرا وصی" کے الفاظ ہیں اور نہ "میرا خلیفہ" کے الفاظ موجود ہیں۔ ہاں "فی الاہل" کی قید کے ساتھ "میرا خلیفہ" کا لفظ آیا ہے۔ اور اہل و عیال میں خلیفہ حکومت اور امامت کے خلیفہ سے علیحدہ معنیٰ رکھتا ہے، اس خلافت کا اِس خلافت سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ دراصل یہ روایات ہیں جو صحیح کتب میں وارد ہوئی ہیں، اور پھر یہی روایت مختلف اور متعدّد الفاظ کے ساتھ ایک ہی معنیٰ میں وارد ہوئی ہے، لیکن ان تمام کی تمام روایات میں "میرا وصی" یا مطلق "میرا خلیفہ" کے لفظ وارد نہیں ہوئے۔ احادیث صحاح کے مصنفین میں سے کسی نے بھی ایسے الفاظ روایت نہیں کیے، اور نہ ہی ان کتب کے علاوہ معتمد راویوں میں سے کسی ایک بھی متعمد راوی نے کوئی ایسی حدیث روایت کی ہے جس میں لفظ وصی یا لفظ خلیفہ مطلق وارد ہوا ہو، نہ تو حضرت علی کی نسبت سے اور نہ ہی کسی اور صحابی کی نسبت سے ایسا کوئی لفظ آیا ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں۔

اس کے علاوہ وہ حدیث جسے روایت کرنے والے حضرات سیدنا علی کے خلیفہ بنائے جانے پر استدلال کرتے ہیں، اور اسے حدیث دار کہتے ہیں، تو ان الفاظ کے ساتھ وہ روایت درایۃً مردود ہے۔ حدیث کو جب درایتًا مردود قرار دیا جائے تو یہ معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور روایتًا سند کے اعتبار سے مردود قرار

دیا جاتا ہے۔ تو جب کسی حدیث کو روایتًا یا درایتًا مردود قرار دیا جائے تو اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اس سے استدلال کرنا بھی بیکار ہوتا ہے۔ اب رہی بات کہ یہ حدیث درایتًا کیسے مردود ہے؟ تو چند امور قابل توجہ ہیں:

پہلی بات تو یہ کہ اس حدیث سے پتا چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عبد المطلب کی اولاد سے اپنے دعوت کے کام میں مدد طلب کر رہے ہیں، اور اس کے لیے شرط یہ لگا رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے بعد خلافت اسی کی ہوگی جو مدد کرے گا۔ یہ چیز دو اعتبار سے بالکل غلط قرار پاتی ہے۔

اول تو یہ کہ جب قبیلہ بنو عامر نے یہ مطالبہ کیا تھا کہ اگر وہ اسلام لے آئیں تو آپ ﷺ کے بعد خلافت ان کی ہوگی۔ اس پر آپ ﷺ نے ان کے اس مطالبے کو رد کر دیا تھا اور فرمایا تھا:

((الأمر لله يضعه حيث يشاء))

"حکم تو اللہ ہی کا ہے وہ جہاں چاہے اسے رکھتا ہے۔"

ابن ہشام نے اپنی کتاب سیرۃ النبی میں روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

((قال ابن اسحق وحدثني الزهري أنه أتى عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله عز وجل وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم يقال له بيجرة بن فراس: والله لو اني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال له: أرأيت إن نحن تابعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال:

((الأمر لله يضعه حيث يشاء))

. قال: فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه))

''ابن اسحاق نے کہا کہ مجھ سے زہری نے بیان کیا کہ عامر بن صعصع نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، تو نبی نے انہیں اللہ عزوجل کی طرف دعوت دی، اور خود کو ان پر پیش کیا، تو ان میں سے ایک شخص نے کہا جس کا نام بیجرہ بن فراس تھا کہ اللہ کی قسم! اگر میں قریش کے اس نوجوان کو حاصل کر لوں تو اس کے ذریعے پورا عرب اپنے قبضے میں لے لوں گا۔ پھر اس نے رسول اللہ ﷺ کو کہا کہ آپ کا کیا خیال ہے اگر ہم آپ کے احکام میں آپ کی پیروی کر لیں اور پھر اللہ آپ کو آپ کے مخالفین پر فتح دے تو کیا آپ کے بعد خلافت ہمیں مل جائے گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ حکم تو اللہ کا ہے وہ جہاں اسے چاہے رکھتا ہے۔ اس پر اس شخص نے کہا: تو کیا ہم آپ کی حفاظت کے لیے اپنی گردنوں کو عرب کا ہدف بنا دیں اور پھر جب اللہ آپ کو فتح دے تو حکومت کسی اور کے پاس چلی جائے۔ تب ہمیں آپ کے حکم کی کوئی حاجت نہیں۔ لہذا انہوں نے انکار کر دیا۔''

تو یہاں دیکھیں رسول ﷺ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ حکم یعنی آپ ﷺ کے بعد خلافت و حکومت کا معاملہ اللہ کا ہے وہ اسے جہاں چاہے رکھتا ہے؟ لیکن حدیث دار میں بنو عبدالمطلب کو فرما رہے ہیں کہ تم میں سے جو بھی میری اس معاملے میں مدد کرے گا تو وہ اس کے بدلے میں میرا بھائی بھی ہو گا میرا وصی بھی ہو گا اور تم لوگوں میں میرا خلیفہ بھی ہو گا۔ کیا یہ واضح طور پر تناقض نہیں؟

لہذا ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک بات تو یقینی طور پر مردود ہو معہذا حدیث دار کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ آیت بعثت کے تیسرے سال میں نازل ہوئی تھی، اور وہ حدیث جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ حکم اللہ کا ہے وہ اسے جہاں چاہے رکھتا ہے، وہ اس وقت تھی جب رسول اللہ ﷺ نے اپنے آپ کو قبائل کے سامنے بعثت کے 10 سال بعد پیش کیا تھا۔ یعنی حدیث دار کے بھی بعد میں یہ حدیث آئی ہے۔ لہذا "حدیث دار" اصل میں مردود ہے

اس کے مردود ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول ﷺ اس حدیث میں کفار کو فرما رہے ہیں کہ اگر تم ایمان لاؤ تو تمہیں کوئی عام چیز نہیں بلکہ میرے بعد خلافت ملے گی، اور وہ بھی تمام کے تمام مسلمانوں پر، کس چیز کے بدلے میں؟ اس چیز کے بدلے میں کہ وہ اسلام کو قبول کرلیں۔ یہ چیز تو نہ صرف رسول اللہ ﷺ کی دعوت کے طریقے کے منافی ہے بلکہ شریعت کے احکام کے بھی منافی ہے۔ رسول اللہ ﷺ تو لوگوں کو اسلام کے لیے اس لیے بلایا کرتے تھے کیونکہ اسلام دین حق ہے۔ آپ ﷺ سے کسی حدیث ضعیف تک میں یہ بات نہیں آئی کہ آپ ﷺ نے کوئی کم یا زیادہ چیز کسی کافر کو اس بدلے میں پیش کی ہو کہ وہ اسلام کو قبول کرلے یا اسلام میں داخل ہو جائے۔ باقی رہا معاملہ مؤلفۃ القلوب کا، تو وہ مسلمان تھے، ان کو زکوٰۃ میں سے دیا جاتا تھا تاکہ اس کے ذریعے سے ریاست قوی ہو جائے، وہ کفار نہیں تھے۔ انہیں اسلام میں داخل کرنے کے لیے نہیں دیا جاتا تھا۔ لہذا اس چیز کے بدلے میں کوئی کافر اسلام میں داخل ہو جائے کسی کافر کو کچھ بھی دینا جائز نہ تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ولیمہ کیا تھا اور کفار کو دعوت دینے کی غرض سے ان کے لیے کھانا تیار کروایا، اور انھیں اس لیے کھانے پر جمع کیا تھا تاکہ وہ اسلام کی

دعوت سن کر اسے قبول کریں، حضرت علی جو پہلے ہی مسلم تھے ان کے لیے کھانا تیار نہیں کروایا تھا۔ تو جب ان کفار نے اسلام کی دعوت کو ٹھکرا دیا اور اسلام لانے کے بدلے حضور ﷺ کے بعد ملنے والی خلافت کو ٹھکرا دیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس پیشکش کا جواب دینے کا کوئی حق نہ تھا، کیونکہ انھیں تو مسلم ہونے کی وجہ سے اسلام کی دعوت کے لیے بلایا ہی نہیں گیا تھا، اور نہ ہی وہ پیشکش انھیں کی گئی تھی۔ چنانچہ پھر اس دعوت میں رسول اللہ ﷺ کا حضرت علی کو یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں بنتی کہ "یہ میرا بھائی اور وصی اور میرے بعد میرا خلیفہ ہے، اس کی سنو اور اسی کی اطاعت کرو۔" کیونکہ حضرت علی نہ تو محل خطاب تھے اور نہ محل تفویض خلافت تھے۔

تیسری بات یہ کہ حدیث میں مذکور ہے کہ قوم نے اسلام کو ٹھکرا دیا، آپ ﷺ کے بار بار دہرانے کے باوجود وہ کفر پر قائم رہے، اور اسلام لانے کے مقابل خلافت کی پیشکش کے باوجود وہ کافر ہی بنے رہے تو رسول اللہ ﷺ ان ہی سے مخاطب ہو کر یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ "تم لوگوں میں یہ میرا خلیفہ ہے" اور پھر انھیں ہی حکم فرما رہے ہیں کہ اس کی سننا اور اس کی اطاعت کرنا، حالانکہ آپ ﷺ بھی بخوبی جانتے تھے کہ یہ سب کے سب کفار ہیں جو اسلام کی پیشکش کو ٹھکرا چکے۔ تو حضرت علی ان کفار میں کیونکر خلیفہ ہو سکتے تھے؟

چوتھی روایت جسے وہ لوگ نقل کرتے ہیں، اس کے مطابق "حضرت علی میرے بھائی، میرے وصی، اور تم میں میرے خلیفہ ہیں، چنانچہ اس کی سنو اور اس کی بات مانو"۔ یہ الفاظ عبدالمطلب کی اولاد کو مخاطب کر کے کہے گئے کیونکہ آپ ﷺ نے اپنی بات "یا بنی عبدالمطلب" کہہ کر شروع فرمائی، لہذا یہ الفاظ انہی کے ساتھ خاص ہیں۔ تب معاملہ یہ ہو گا کہ آپ علیہ السلام نے "تم میں میرا خلیفہ" کہہ کر انہی لوگوں

میں خلیفہ بنایا، یعنی عبدالمطلب کی اولاد میں، مسلمانوں کے لیے کسی کو خلیفہ نہیں بنایا۔ تو اس صورت میں مسلمانوں کے لیے خلیفہ ہونے کا ثبوت نہیں ہوگا، جیسے کہ نص کی صراحت ہے۔ اور یہاں یوں بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اصل اعتبار الفاظ کی عمومیت کا ہوگا سبب کی خصوصیت کا کوئی اعتبار نہیں، یہ اس لیے نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ ایک متعیّن واقعہ ہے کوئی سبب نہیں، علاوہ عظیم یہاں تو لفظ بھی خاص ہے عام الفاظ نہیں، یعنی ''اے عبدالمطلب کی اولاد'' اور ''تم لوگوں میں میرا خلیفہ''۔ لہذا یہاں خصوصیت اس اعتبار سے ثابت ہو جائے گی کہ یہ واقعہ بھی ایک معین ہے کوئی سبب نہیں، اور الفاظ بھی عام نہیں بلکہ خاص ہیں۔

ہم نے یہ چار امور ذکر کیے، ان میں سے ہر ایک بات اس چیز کے لیے کافی ہے جو اس حدیث کے جھوٹا ہونے اور اس کے تناقض کو واضح کر دے گی۔ اور یہ بات واضح کر دے گی یہ حدیث درایتًا مردود ہے۔ اسی سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلافت کے لیے حضرت علی کے لیے کوئی خاص الفاظ نہیں فرمائے۔ ان تمام باتوں سے پتہ چلا کہ وہ احادیث جنہیں نقل کرنے والے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلیفہ بننے کے لیے کسی کو متعیّن کیا وہ تمام کے تمام مردود ہیں، ان احادیث میں صلاحیت ہی نہیں کہ ان سے استدلال کیا جائے۔ لہذا وہ سب ساقط الاعتبار ہیں۔ لہذا اب کوئی دلیل اس بات پر باقی نہیں رہی کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد خلافت کے لیے کسی کو نامزد کیا تھا۔ بلکہ اس کے برعکس اس بات پر دلیل قائم ہو چکی کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ معاملہ اپنے بعد مسلمانوں کے لیے چھوڑ دیا تھا کہ وہ جس کو چاہیں گے اور جس کو پسند کریں گے خلیفہ بنائیں گے، لیکن ان کے لیے خلیفہ بنانے کا ایک طریقہ متعیّن کر دیا تھا۔

اور جہاں تک یہ بات ہے کہ رسول ﷺ نے ایسے لوگوں کو متعیّن کر دیا تھا جو آپ کے بعد خلیفہ بنیں گے تو اس بات کا غلط ہونا اسی بات سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ احادیث جن کے بارے میں یہ دعوی کیا گیا تھا کہ ان میں حضرت علی کو نامزد کیا گیا ہے، وہ دعویٰ بھی درست نہیں، اور نہ وہ احادیث اس بارے میں دلالت کر رہی ہیں۔ تو جو لوگ چند متعیّن لوگوں کی خلافت کی نامزدگی کا دعویٰ کرتے ہیں وہ متعیّن لوگ حضرت علی ہی کی اولاد ہیں۔ پس جب حضرت علی کی نسبت سے ان کے سارے کی سارے دلائل ساقط الاعتبار ہو چکے تو ان کے تابع ہو کر حضرت علی کی اولاد کی نسبت سے بھی وہ تمام روایات یقیناً ساقط ہو جائیں گی۔

بلکہ اس سے بھی بڑھ کر جو لوگ حضرت علی کے اولاد کے بارے میں دعویٰ کرتے ہیں کہ اس میں اللہ اور رسول کی جانب سے حضرت علی کے بیٹوں کے بارے میں خلافت پر دلیل ہے وہ تمام کی تمام احادیث اہل بیت سے متعلق ہے۔ ان تمام روایات میں اہل بیت کی فقط مدح و تعریف ہی ہے، اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ حدیث ثقلین یعنی حدیث غدیر اس کا ایک نمونہ تھا، جس پر ہم کلام کر چکے۔ بہر حال یہ بات بہت واضح ہو کر ظاہر ہو چکی کہ ان احادیث سے استدلال کرنا ساقط ہے اور باقی احادیث بھی سب انہی کے تابع ہیں۔

عمومی ذمہ داریاں

شریعت نے حاکم کی عمومی اور لازمی ذمہ داریوں کو اس طریقے سے واضح طور پر متعیّن کیا ہے کہ ان میں تلبیس اور ابہام کی کوئی گنجائش نہیں۔ حاکم کی ذمہ داریوں کو اس نسبت سے بھی بیان کیا کہ خاص حاکم

ہونے کے اعتبار سے اس کی ذاتی حدود میں کیا ذمہ داریاں ہیں، اور اس اعتبار سے بھی بیان فرمایا کہ رعیت کے ساتھ اس کے تعلق میں اس پر کیا کیا ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔

حاکم ہونے کے اعتبار سے حاکم کی ذاتی حدود میں جو صفات و ذمہ داریاں اس پر لازمی ہیں وہ ان احادیث سے واضح ہو جاتی ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے حاکم کی کچھ صفات کو بیان کیا ہے۔ ان میں سے زیادہ واضح صفات یہ ہیں کہ وہ قوی، ہو اس میں تقوی ہو، اور رعیت کے ساتھ نرمی برتتا ہو، اور متنفر کرنے والا نہ ہو۔ رسول اللہ ﷺ کے فرمان کے مطابق حاکم قوی ہونا چاہیے، کمزور شخص حاکم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ امام مسلم نے حضرت ابوذر غفاری سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمَّرنَّ على اثنين ولا تولين مال يتيم))

”اے ابوذر میں تجھے کمزور دیکھتا ہوں اور مجھے پسند ہے تمھارے لیے وہی چیز جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں تم کبھی دو آدمیوں پر امیر مت بننا اور کسی یتیم کے مال کا ولی مت بننا۔“ اور اسی طریقے سے مسلم نے ابوذر سے یہ بھی روایت کی کہ حضرت ابوذر فرماتے ہیں:

((قلت: يا رسول الله ألا تستعملني قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها))

”میں نے کہا اے اللہ کے رسول! آپ مجھے کہیں عامل کیوں نہیں بنا دیتے؟ تو آپ علیہ السلام نے اپنا

ہاتھ میرے کندھے پر مارا، اور فرمایا: اے ابوذر! تم کمزور شخص ہو، اور یہ حکومتی ذمہ داری ایک امانت ہے، اور یہ امانت قیامت کے دن رسوائی اور ندامت ہوگی، مگر اس شخص کے لیے ندامت نہ ہوگی جو اس کو اس کے حقوق کے ساتھ لے اور اس کو ان تمام حقوق کے ساتھ ادا بھی کر دے۔" تو یہاں قوت سے ذاتی قوت یعنی کسی شخص کی عقلی اور نفسانی قوت مراد ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ حاکم کے پاس ایسی حاکمانہ سمجھ بوجھ ہو کہ جس سے معلوم ہو سکے کہ یہ امیر ہے اور وہ اپنی مفوضہ ذمہ داریوں میں امیر کی طرح کا تصرف بھی کر سکے۔ جب کسی شخص کی ذاتی قوت اور شخصیت اس قابل ہوگی کہ وہ تسلط اور غلبہ کے قابل ہو سکے تب ضروری ہوگا کہ اس حاکم میں ایک ایسی صفت بھی ہو جو اس کو دست درازی کے شر سے بچائے۔ لہذا پھر یہ بھی ضروری ہے کہ حاکم اپنے ذاتی معاملات میں بھی اور امت کے معاملات کو سنبھالنے میں بھی تقویٰ کی صفت کے ساتھ متّصف ہو۔ مسلم اور احمد نے سلیمان بن بریدہ سے روایت کیا ہے، اور انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے، ان کے والد فرماتے ہیں:

((كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً))

"رسول اللہ ﷺ جب کسی لشکر پر یا کسی چھوٹے لشکر پر کسی کو امیر مقرر کرتے تو اس کو خاص طور پر اللہ سے ڈرنے کی وصیت کرتے، اور اس کے ساتھ جو مسلمان ہیں ان کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت کرتے۔" چنانچہ حاکم جب اللہ سے ڈرے گا اور اللہ کا خوف رکھے گا اور ظاہرا اور باطنا جب اپنا مراقبہ کرے گا تو یہ صفت اسے رعیت کے ساتھ ظلم کرنے سے روکے گی۔ لیکن یہ تقوی اس کو سختی سے اور تیز

برتاؤ سے نہیں روک پائے گا کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں اپنے ذاتی معاملات اور دیگر تمام معاملات میں اللہ کے احکام ونواہی کی مکمل رعایت وپاسداری کرے گا۔ اور جب وہ شخص حاکم ہوگا تو اس کے عمل کا انداز ہی یہ ہوگا کہ وہ اس پر بہت سختی سے پیش آئے گا۔ اسی لیے شریعت نے اس کو حکم دیا کہ وہ نرم ہو اور رعایہ پر سختی نہ کرے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ وہ میرے اس گھر میں یہ فرمارہے تھے:

((اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم، فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به))

"اے اللہ جو شخص بھی میری امت کے معاملات میں سے کسی خاص معاملے میں ولی بنے اور ان پر سختی کرے تو تو بھی اس شخص پر سختی کر، اور جو شخص ان کا ولی بن کر ان کے ساتھ نرمی کرے تو تو بھی اس کے ساتھ نرمی کر۔" اور اسی طریقے سے رسول اللہ ﷺ نے اس کو حکم دیا کہ وہ خوشخبری سنانے والا بنے، متنفر کرنے والا نہ بنے۔ چنانچہ مسلم کی روایت میں حضرت ابو موسی اشعری سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب اپنے صحابہ میں سے کسی کو کچھ ذمہ داری پر بھیج دے تو فرماتے:

((بشروا ولا تنفروا ويسروا ولا تعسروا))

"خوشخبری سنانا متنفر مت کرنا، اور آسانی کرنا تنگی مت پیدا کرنا۔"

یہ صفات تو حاکم میں ذاتی حیثیت میں ہونا واجب ہیں۔ رعیت کے تعلق سے حاکم میں کیا چیزیں ہونا ضروری ہیں؟ تو اس سے متعلق شریعت نے حاکم کو حکم دیا ہے کہ وہ مکمل رعایا کی خیر خواہی کرے، اور

لوگوں کے مال میں سے کسی بھی چیز کو ظلماً لینے سے پرہیز کرے۔ اور اس پر لازم کیا ہے کہ وہ عوام کو محض اسلام کا پابند کرے، اس کے علاوہ کسی اور شے کا پابند نہ بنائے۔ اللہ جل شانہ نے ایسے حاکم پر جنت کو حرام فرمایا ہے جو اپنی تمام تر رعایا کے لیے خیر اندیش نہیں یا انھیں کسی قسم کا دھوکا دے۔ بخاری میں حضرت معقل بن یسار سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے سنا:

((ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلاّ لم يجد رائحة الجنة))

''جس کسی شخص کو اللہ تعالیٰ رعایا پر حاکم بنائے اور وہ سب کی خیر خواہی نہ کرے تو وہ شخص جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا۔'' بخاری میں معقل بن یسار ہی سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا:

((ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرَّم الله عليه الجنة))

''جو بھی والی مسلمان رعیت پر نگہبان ہو اور وہ اس حالت میں مرے کہ وہ انھیں دھوکا دینے والا ہو تو اللہ نے ایسے شخص پر جنت کو حرام کر دیا ہے۔'' اسی طرح مسلم نے معقل سے روایت کیا، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة))

''جو شخص بھی مسلمانوں کے امور کو سنبھالے اور پھر ان کے لیے نہ کوشش کرے اور نہ خیر خواہی کرے

تو وہ ان کے ساتھ جنت میں داخل نہ ہوگا۔" صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة))

"ہر بد عہدی کرنے والے کے لیے روز قیامت اس کی بد عہدی کے برابر جھنڈا نصب کیا جائے گا، اور مسلمانوں کا امیر اگر اپنی امارت سے بد عہدی کرے تو اس سے بڑی بد عہدی کچھ نہیں۔" چنانچہ رعایا کی خاطر محنت کرنا اور ان کے لیے اپنی خیر خواہی صرف کرنا ایسا معاملہ ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے واضح سختی سے وعید فرمائی، جس سے اس ذمہ داری کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور لوگوں کے مال وغیرہ کے معاملے میں دست درازی سے بھی پرہیز کرنے کی نصیحت فرمائی اور اس میں انتہائی تاکید کے ساتھ ممانعت فرمائی۔ آپ ﷺ نے جب اپنے والیوں میں سے ایک والی کو دیکھا تو اسے سخت ڈانٹا اور اس کے معاملے میں لوگوں سے مخاطب ہوئے۔ بخاری میں ابو حمید الساعدی سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو بنی سلیم کے صدقات کی وصولی کے لیے عامل بنایا، ان کا نام ابن اللتیبہ تھا۔ پھر جب یہ عامل واپس آیا، اور نبی کریم ﷺ نے ان کا حساب لیا، اس نے سرکاری مال علیحدہ کیا اور کچھ مال کی نسبت کہنے لگا کہ یہ (مجھے) تحفہ میں ملا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے اس پر فرمایا:

((فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً؟))

''پھر کیوں نہ تم اپنے ماں باپ کے گھر بیٹھے رہے اگر تم سچے ہو تو وہیں یہ تحفہ تمھارے پاس آجاتا''۔اس کے بعد نبی کریم ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا اور اللہ کی حمد وثنا کے بعد فرمایا:

((أما بعد فإني استعمل رجالاً منكم على أمور مما ولاّني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي، فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً؟ فوا لله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقه إلاّ جاء يحمله يوم القيامة))

''امابعد! میں تم میں سے کسی ایک کو اس کام پر عامل بناتا ہوں جس کا اللہ نے مجھے والی بنایا ہے پھر وہ شخص آتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ مال تمھارا ہے اور یہ مال میرا تحفہ ہے جو مجھے دیا گیا تھا۔ اسے اپنے ماں باپ کے گھر بیٹھا رہنا چاہیے تھا تاکہ اس کا تحفہ وہیں پہنچ جاتا۔ اللہ کی قسم! تم میں سے جو بھی حق کے سوا کوئی چیز لے گا وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اس چیز کو اٹھائے ہوئے ہو گا''۔

اور وہ احکام جن کے مطابق حاکم پر فیصلہ کرنا لازم ہے، انھیں شریعت نے حاکم کے لیے متعیّن کر دیا ہے۔ چنانچہ شریعت نے اس پر لازم کیا ہے کہ وہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کرے، اور اسے کتاب و سنت میں اجتہاد کرنے ماحق بھی دیا ہے، اسلام کے علاوہ کسی اور چیز کو بنیاد بنانا یا اس سے کچھ بھی لینے سے حاکم کو منع فرمایا ہے۔ کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ کرنے کی تحدید تو قرآنی آیات میں واضح ہے، اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ۝﴾ [المائدۃ:44] ''اور جو شخص اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے وہ لوگ کافر ہیں۔'' اور اسی

طرح فرمایا: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ﴾ [المائدۃ:47] ''اور جو شخص اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے وہ لوگ فاسق ہیں۔'' اور آگے فرمایا: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ [المائدۃ:45] ''اور جو شخص اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے وہ لوگ ظالم ہیں۔'' چنانچہ جو چیز اللہ نے نازل کی صرف اسی کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہے۔ اور یہ چیز کیا ہے جو اللہ نے اپنے نبی کریم ﷺ پر نازل کی؟ یہ قرآن کریم ہے، اس کے الفاظ بھی اور اس کے معانی بھی دونوں نازل کردہ ہیں، اور سنت رسول صرف معنیً نازل کردہ ہیں لفظی اعتبار سے نہیں۔ چنانچہ حاکم اپنے فیصلے میں کتاب و سنت کا پابند ہوگا، البتہ شریعت نے اسے کتاب و سنت میں اجتہاد کرنے کی اجازت دی ہے، یعنی وہ انھیں سمجھنے اور ان سے مزید احکام استنباط کرنے میں اپنی کوشش صرف کرے۔ ابوداؤد اور ترمذی میں منقول ہے کہ رسول ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجا تو انھیں فرمایا:

((كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله))

''کیسے فیصلہ کروگے جب آپ کے سامنے کوئی مقدمہ آئے؟ تو فرمایا کہ میں اللہ کی کتاب کے ذریعے فیصلہ کروں گا۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر تم اسے اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ تو حضرت معاذ نے فرمایا: اللہ

کے رسول کی سنت کے ذریعے سے فیصلہ کروں گا۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا: پس اگر تم اللہ کے رسول کی سنت میں بھی نہ پاؤ اور نہ اللہ کی کتاب میں؟ تو حضرت معاذ نے فرمایا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، اور نفسانی خواہشات کی طرف میل نہیں کھاؤں گا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اپنا ہاتھ ان کے سینے پر مارا، اور فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔'' رسول اللہ ﷺ کے فرمان کے مطابق حاکم کے لیے ایک اجر ہے جب وہ اجتہاد میں خطا کرے، تاکہ اس سے حاکم کو اجتہاد پر مزید رغبت ہو، اور ظاہری نصوص کے ہوتے ہوئے وہ جمود سے دور رہے۔ بخاری نے نقل کیا ہے حضرت عمرو بن عاص سے، کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر))

''جب حاکم کوئی فیصلہ کرے اور اس میں اجتہاد کرے، پھر اس کا اجتہاد درست ہو تو اسے دو اجر ملیں گے۔ اور جب وہ فیصلہ کرے اور اجتہاد کرے، لیکن اجتہاد میں خطا ہو جائے تو اسے ایک اجر ملے گا۔''

شریعت نے انتہائی تاکید فرمائی ہے کہ جن احکام کے مطابق حاکم فیصلہ کرے گا وہ صرف اسلام ہی ہے اسلام کے علاوہ کچھ نہیں، لیکن اس کے باوجود حاکم کو اجتہاد کا حق سونپا ہے اگرچہ وہ خطا کرے۔ چنانچہ اسلام کے ساتھ کاربند رہنے پر کافی سختی فرمائی اور اسے اسلام کے علاوہ کسی اور چیز کے مطابق فیصلہ کرنے سے منع فرمایا۔ بلکہ اسلام کے علاوہ کچھ اور طلب کرنے سے بھی اسے منع فرمایا اور اس چیز سے بھی

منع فرمایا کہ اسلام کے ساتھ وہ کوئی ایسی چیز کو ملا دے جو اسلام میں داخل نہیں۔ اللہ تعالی نے اپنے رسول کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: ﴿وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ﴾ [المائدۃ:49] ''اور آپ فیصلہ کیجئے ان کے درمیان اس چیز کے ساتھ جو اللہ نے نازل کی اور ان کی خواہشات کی پیروی مت کریں اور ان سے اس چیز سے بچیں کہ وہ آپ کو آپ پر نازل کردہ (وحی) کے معاملے میں فتنے میں ڈال دیں۔'' اور اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدۃ:48] ''پس آپ فیصلہ کیجئے ان کے درمیان اس چیز کے ساتھ جو اللہ نے نازل کی اور ان کی خواہشات کی پیروی مت کیجئے اس چیز کو چھوڑ کر جو آپ کے پاس حق آیا۔'' رسول کو خطاب کرنا رسول کی امت کو خطاب کہلاتا ہے۔ لہذا یہ ہر حاکم کے لیے خطاب ہے۔ اور مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت نقل فرمائی، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا:

((ومن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد))

''جس شخص نے ہمارے اس دین میں جو ایسی چیز ایجاد کر دی جو اس میں نہیں تو وہ مردود ہے۔'' حضرت عائشہ ہی سے ایک اور روایت میں ہے:

((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد))

''جس نے کوئی ایسا کام کیا جس پر ہمارا دین نہیں تو وہ مردود ہے۔'' اور بخاری نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے نقل کیا کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما نے فرمایا:

((كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث، تقرأونه محضاً لم يشب وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً. ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم))

تم اہل کتاب سے کیونکر کسی چیز کے بارے میں پوچھ سکتے ہو حالانکہ تمھاری کتاب جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کی وہ زیادہ جدید ہے۔ تم اسے بالکل ویسا ہی پڑھتے ہو جس میں کوئی ملاوٹ نہیں۔ اور اللہ نے تم کو بیان کیا ہے کہ اہل کتاب نے اپنی کتاب کو بدل دیا ہے اور اس میں تبدیلی کر دی ہے اور اس میں اپنے ہاتھوں سے دوسری چیزیں لکھ دی ہیں، اور اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تاکہ اس کے بدلے میں دنیا کی متاع کم قیمت وصول کریں۔ کیا تمھارے پاس جو علم آیا ہے اس نے تمہیں منع نہیں کیا ان سے سوال کرنے سے۔" اس چیز سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس چیز کے ذریعے فیصلہ کرنا واجب ہے وہ بالکل متعیّن ہے لہذا حاکم کے ذمہ داری متعیّن ہو چکی کہ وہ محض اسلام ہی کے حکم کے ذریعے سے فیصلہ کرے گا۔

تو حاکم پر عائد کردہ یہ لازمی ذمہ داریاں واضح کرتی ہیں کہ شریعت نے حاکم کے عمومی فرائض کو انتہائی واضح ترین بیان کر دیا ہے۔ اور حاکم کی یہ ذمہ داریاں حاکم ہونے کی حیثیت سے ہیں قطع نظر اس سے کہ وہ حکومت کے معاملات میں خلیفہ ہو یا اس کا معاون ہو، یا کسی علاقے میں خلیفہ کی طرف سے والی ہو یا کسی خاص کام پر متعیّن کوئی عامل ہو۔ یہ سب کے سب حاکم کہلاتے ہیں لہذا ان سب کے یہی فرائض ہیں۔

جو چیزیں والیوں اور امراء وغیرہ تک کے فرائض ہیں وہ خلیفہ کے بھی فرائض شمار ہوں گے، کیونکہ جب کوئی چیز امیر پر واجب ہوگی تو ایسا شخص جو امیر سے زیادہ با اختیار ہو اس پر بطریق اولیٰ لازم ہوگی۔ علاوہ ازیں اس معاملے سے متعلق ایسی بہت سی احادیث ہیں جو ان سرکردہ لوگوں پر بھی صادق آتی ہیں جو مسلمانوں کے امور میں سے کسی خاص امر کا ذمہ دار ہو، خواہ وہ خلیفہ ہو یا والی ہو۔ دیکھیں رسول اللہ ﷺ کے یہ فرامین:

((ما من عبد استرعاه الله رعية))

''جس شخص کو بھی اللہ کسی رعیت پر ذمہ دار بنائے'' اور

((من ولي من أمر أمتي شيئاً))

''جو شخص میری امت کے کسی معاملے میں کوئی ذمہ داری سنبھالے''

((أعظم غدراً من أمير عامة))

''عمومی امیر سے زیادہ بد عہدی کرنے والا کوئی نہ ہوگا'' اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ﴾ ''اور جو شخص فیصلہ نہ کرے'' یہ تمام ایسے عمومی الفاظ ہیں جو والی اور خلیفہ دونوں کو شامل ہیں۔ رسول ﷺ کا خطاب ہر حاکم کے لیے ہے خواہ وہ خلیفہ ہو یا والی ہو۔ علاوہ ازیں رسول اللہ ﷺ نے رعیت کے بارے میں خلیفہ کے فرمان باری تعالیٰ ہے فرائض کو اسی حدیث میں بیان فرمایا جس میں عمومی فرائض مجمل انداز میں بیان فرمائے۔ امام بخاری نے عبداللہ بن عمر سے روایت کیا کہ اللہ کے رسول نے فرمایا:

((ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))

''خبردار تم میں سے ہر شخص نگہبان ہے، اور تم میں سے ہر شخص سے اس کی رعایا کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ چنانچہ امام تمام لوگوں پر نگہبان ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال کیا جائے گا، اور مرد اپنے گھر والوں پر نگہبان ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال کیا جائے گا، اور عورت اپنے شوہر کے گھر والوں اور اس کے بچوں پر نگہبان ہے اور اس سے ان کے بارے میں سوال کیا جائے گا، اور غلام اپنے آقا کے مال پر نگہبان ہے اس سے اس مال کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ خبردار! تم میں سے ہر شخص نگہبان ہے، اور تم میں سے ہر شخص سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔'' لہذا خلیفہ کو مسؤول بنانا رعیت کے بارے میں عمومی ذمہ داری سونپنا ہے، اس اعتبار سے عمومی ذمہ داریاں حاکم پر ہی ہیں، یہ ذمہ داریاں خلیفہ پر اسی طرح ہوں گی جیسا کہ امیر پر لازم ہیں۔

ان عمومی ذمہ داریوں کے معاملے میں شریعت نے اس بات کو ہدایات واحکام کے ذریعے یقینی بنایا ہے کہ حکمران مکمل ضمانت کے ساتھ اپنے ان فرائض کی انجام دہی کرے۔ ہدایات تو یہ دیں کہ اللہ جل شانہ

نے حاکم کو اللہ کے عذاب سے دھمکایا ہے اگر وہ اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کرے اور انھیں نہ سنبھالے۔ شریعت نے بیان کیا کہ ایسی صورت میں جو حاکم اپنے فرائض کی انجام دہی نہ کرے تو اسے ضعیف ترین شخص بھی پکڑ سکتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے اللہ سے دعا فرمائی کہ ایسے شخص پر سختی کرنا جو امت اسلامیہ پر سختی کرے، اور ایسے شخص پر اللہ نے جنت کو حرام فرما دیا ہے جو امت کے لیے خیر خواہی نہ کرے، اس کے علاوہ اور ایسی تنبیہات فرمائی جو حاکم کو اپنے فرائض کی انجام دہی نہ کرنے پر وارد ہوئیں، یعنی اللہ کے عذاب سے اسے ڈرایا ہے۔ لیکن اللہ جل شانہ نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ امت کو بھی اس بات پر نگران بنا دیا کہ حاکم اپنے فرائض کو سرانجام دے، چنانچہ جب حاکم اپنی ذمہ داریوں میں کوتاہی یا اپنے معاملات میں بے ضابطگی کرے تو شریعت نے رعیت پر لازم کیا ہے کہ اس پر نکیر کریں، اور جب غیر اسلامی فیصلہ کرے اور واضح کفر اختیار کرے تو رعیت پر لازم کیا کہ تلوار کے ذریعے اس سے قتال کریں۔ اور جو شخص حاکم پر نکیر کرتے ہوئے اس سے قتال کرے اور شہید ہو جائے تو ایسے شخص کو سید الشہداء فرمایا ہے۔ حاکم نے حدیث نقل کی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله))

''تمام شہداء کے سردار حمزہ بن عبد المطلب ہیں اور ایسا شخص جو کسی ظالم امام کے بالمقابل کھڑا ہو، امام اسے کسی ناجائز بات کا حکم کرے اور وہ انکار کر دے، اس پر وہ ظالم امام اسے قتل کر دے۔'' اور جو شخص حاکم کی کوتاہی پر راضی ہو اور اس معاملے میں اس کی فرمانبرداری کرے اس کے بارے میں فرمایا کہ اللہ

کے یہاں اس سے سوال کیا جائے جائے گا اور وہ اللہ کی سزا سے بچ نہیں پائے گا۔ امام مسلم نے حضرت ام سلمہ سے حدیث روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول نے فرمایا:

((ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا))

''عنقریب تم پر ایسے امراء آئیں گے جن کی کچھ باتیں تم پسند کرو گے اور کچھ باتوں کو ناپسند کرو گے، جس شخص نے ان کے (غلط کاموں کو) پہچان لیا وہ بری ہے، اور جس نے برا جانا وہ محفوظ ہو گیا، لیکن جو شخص راضی ہو گیا اور اس معاملے میں اس کی فرمانبرداری کرلے (وہ بری نہیں)، صحابہ نے فرمایا: کیا ہم ان سے قتال نہ کریں؟ فرمایا کہ نہیں جب تک وہ نماز پڑھیں (تب تک ان سے مت لڑو)۔'' اور ایک روایت میں ہے:

((فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع))

''پس جس شخص نے برائی کو ناپسند کیا وہ بری ہو گیا، اور جس نے اس پر نکیر کی وہ محفوظ ہو گیا، لیکن جو شخص راضی ہوا اور اس نے پیروی کرلی۔'' یہ روایت پہلی روایت کی تشریح کر رہی ہے، امام نووی نے اس حدیث کی شرح میں فرمایا کہ معنٰی یہ ہیں کہ جس نے برائی کو پہچان لیا اور اس پر کوئی اشتباہ نہیں رہا تو اب اس کے لیے حاکم کے گناہ سے بری ہونے کا طریقہ طے ہو گیا کہ اگر قدرت ہے تو ہاتھ سے، ورنہ زبان سے اسے روکے، اور اس سے بھی عاجز ہو گیا تو دل سے ہی اسے برا جانے تب وہ شخص حاکم کے اس گناہ سے بری ہو گا، لیکن جو شخص حاکم کے فعل پر دل سے راضی ہو، اور ان کے کاموں میں ان کی پیروی

کرے تو ایسا شخص نہ بری ہوگا اور نہ محفوظ ہوگا۔ تو اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے حاکم پر تنکیر کرنے کا حکم دیا اور اس انکار کو جس طرح ہو سکے واجب فرمایا بس شرط یہ ہے کہ مخالفت میں قتال کی حد نہ جائے، یعنی جنگ نہ کرے، ہاں اگر خلیفہ واضح کفر ظاہر کرے تب اس سے جنگ کی جائے گی۔ علاوہ ازیں زبان سے مطلقاً کوئی بھی بات کہہ کر حاکم کو برائی سے روکے، اور جب اس سے بھی عاجز ہو تو دل ہی میں اس کے عمل کو برا جانے۔ حاکم کے برے عمل پر انکار نہ کرنے والے کو گناہ میں حاکم کا شریک قرار دیا گیا کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص ان کے اس عمل پر راضی ہوا اور اس میں اس نے ان کی فرمانبرداری کی تو وہ نہ بری ہے اور نہ گناہ سے محفوظ ہے۔ البتہ حاکم پر یہ انکار اسی وقت ہے جب وہ اسلام کے مطابق فیصلہ کرتے ہوں لیکن ان سے کوئی برائی سرزد ہو جائے۔ لیکن اگر وہ اسلام ہی کے نفاذ سے ہٹ جائیں اور کفریہ احکام نافذ کرنے لگیں تو اس صورت میں شریعت نے ہاتھ، زبان اور دل ہی سے انکار پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ انھیں نکال باہر کرنے کا حکم فرمایا، اور انھیں نکال باہر کرنے کے لیے تلوار اور قتال ہی کا راستہ ہے۔ مسلم نے جوام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بیان کی اس میں ہے:

((قالوا أفلا نقاتلهم قال: لا، ما صلوا))

"صحابہ نے عرض کیا کہ کیا ہم ان سے قتال نہ کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں جب تک وہ نماز پڑھیں۔" ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں:

((ألا نقاتلهم يا رسول الله قال: لا، ما صلوا))

"اے اللہ کے رسول! کیا ہم ان سے قتال نہ کریں؟ فرمایا کہ نہیں جب تک وہ نماز پڑھیں۔" اور عوف

بن مالک کی وہ حدیث جسے امام مسلم نے روایت کیا اس میں ہے:

((قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة))

''کہا گیا کہ اے اللہ کے رسول! کیا ہم ان سے تلوار کے ذریعے مقابلہ نہ کریں؟ فرمایا کہ نہیں جب تک وہ تم میں نماز قائم کرتے رہیں۔'' اور ایک روایت میں ہے:

((قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة))

''ہم نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! کیا ہم اس وقت ان کا مقابلہ نہ کریں؟ فرمایا کہ نہیں جب تک وہ تم میں نماز قائم کرتے رہیں۔'' بخاری میں عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا:

((دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايَعَنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلاّ أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان))

''نبی کریم ﷺ نے ہمیں بلایا تو ہم نے آپ ﷺ سے بیعت کرلی، جن باتوں کا نبی کریم ﷺ نے ہم سے عہد لیا تھا ان میں یہ بھی تھا کہ خوشی و ناگواری، تنگی اور کشادگی اور اپنی حق تلفی میں بھی اطاعت و فرمانبرداری کریں اور یہ بھی کہ حکمرانوں کے ساتھ حکومت کے بارے میں اس وقت تک جھگڑا نہ کریں جب تک ان کو اعلانیہ کفر کرتے نہ دیکھ لیں جس میں تمھارے پاس اللہ کی طرف سے دلیل موجود ہو۔''

تو ان احادیث کا مفہوم یہ ہے کہ ہم حاکموں سے ان کی ذمہ داریوں میں ضرور جھگڑیں گے جب ان میں واضح ترین کفر دیکھیں گے، اور انھیں تلوار سے روکیں گے، ان سے قتال کریں گے جب وہ ہم میں نماز

قائم نہیں کریں گے۔ حاکم کا نماز قائم کرنا دراصل کنایہ ہے اسلام کے مطابق حکومت کرنے سے۔ تو جب تک وہ اسلام کے مطابق حکومت کریں نہ ان سے قتال کیا جائے گا، نہ مقابلہ اور نہ ہی کوئی نزاع کیا جائے گا، لیکن جب اسلام سے ہٹ کر حکومت کریں گے تب ان سے قتال کرنا، مقابلہ کرنا اور جنگ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ ان احکام کے ذریعے اسلام نے اس بات کی مکمل ضمانت دی ہے کہ حاکم اپنے تمام تر فرائض کو صحیح قائم کرے گا۔

اسلامی مملکت

انسانی مملکت یا خدائی مملکت؟

اسلامی مملکت خلافت ہی ہے، کیونکہ خلافت ہی ایک ایسا منصب ہے جو حکومت و سلطنت کے تمام تر امور کا مالک ہوتا ہے، یہ منصب بلا استثناء احکام نافذ کرتا ہے۔ یہ دنیا میں تمام مسلمانوں کی ایک عام ریاست ہوتی ہے جو ان افکار کے ساتھ احکام شرعیہ کا نفاذ کرتی ہے جو یہ ریاست لاتی ہے، اور وہی احکام نافذ کرتی ہے جو شریعت میں آئے ہیں، اور اسلام کی دعوت تمام تر عالم میں پہنچاتی ہے، غیروں کو اسلام سے روشناس کراتی ہے، انھیں اسلام کی طرف بلاتی ہے، اور اللہ کے راستے میں جہاد کرتی ہے۔ اسے امامت اور مؤمنین کی امارت کہا جاتا ہے۔ یہ ایک انسانی منصب ہے، کوئی خدائی منصب نہیں۔ یہ منصب دین اسلام کو انسانوں میں نافذ کرنے اور اسے انسانوں میں پھیلانے کا کام سرانجام دیتی ہے۔ اور بلا ریب و تردد یہ منصب نبوت سے الگ منصب ہے۔،،،

کیونکہ نبوت و رسالت ایسا منصب ہے جس میں نبی یا رسول کو اللہ کی طرف سے وحی کے ذریعے شریعت

دی جاتی ہے تاکہ وہ اس کو لوگوں تک پہنچائے، اسے نافذ کرنا اس کی ذمہ داریوں میں شامل نہیں ہوتا، فرمان الٰہی ہے: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ۝﴾ [النور: 54] ''اور نہیں ہے رسول پر مگر واضح پہنچانا۔'' اسی طرح فرمایا: ﴿فَاِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ﴾ [الرعد: 40] ''پس بے شک آپ پر پہنچانا لازم ہے۔'' ایک جگہ فرمایا: ﴿مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ﴾ [المائدۃ: 99] ''نہیں ہے رسول پر مگر پہنچا دینا۔''

نبوت و رسالت کا معاملہ خلافت سے جدا ہے، کیونکہ اللہ کی شریعت انسانوں پر نافذ کرنا خلافت کہلاتا ہے، جب کہ نبی اور رسول کے لیے یہ شرط نہیں کہ جو کچھ اللہ نے اس کی طرف وحی کیا ہے اپنی رسالت کی تکمیل کے لیے اسے نافذ بھی کرے، بلکہ اس میں تو رسالت یا نبوت کے لیے اتنا ہی شرط ہے کہ جو شریعت اللہ نے اس کی طرف وحی کی ہے اللہ جل شانہ اس کی تبلیغ کا بھی اسے حکم فرمائیں۔ چنانچہ سیدنا موسیٰ، عیسیٰ اور ابراہیم علیہم السلام انبیاء اور رسول تھے، لیکن جس شریعت کو وہ لائے اسے انھوں نے نافذ نہیں کیا، اور نہ ہی وہ حکمران تھے۔

اس بناء پر نبوت و رسالت کا منصب خلافت کے منصب کے علاوہ ہے، نبوت تو منصب الٰہی ہے وہ جسے چاہے عطا کرتا ہے، جب کہ خلافت ایک انسانی عہدہ ہے مسلمان لوگ جس کی چاہیں بیعت کریں گے اور مسلمانوں میں سے جسے چاہیں کہ خود پر خلیفہ مقرر کرلیں گے۔ سیدنا محمد ﷺ حاکم بھی تھے جو اس شریعت کو نافذ بھی کرتے تھے جسے وہ لائے۔ چنانچہ آپ ﷺ کو نبوت اور رسالت بھی سونپی گئی اور اس کے ساتھ ہی آپ ﷺ نے اسلامی احکام کے نفاذ کے لیے مسلمانوں کی ریاست کا منصب بھی سنبھالا۔ اللہ نے انھیں فیصلے یعنی حکومت کا بھی حکم اسی طرح دیا جیسے تبلیغ رسالت کا حکم دیا تھا۔ چنانچہ فرمایا: ﴿وَ

اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ [المائدۃ49] ”اور ان کے درمیان فیصلہ کرو اس وحی کے مطابق جو اللہ نے نازل کی“، اور ایک آیت میں ہے: ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ﴾ [النساء: 105] ”بے شک ہم نے آپ کی طرف کتاب نازل کی حق کے ساتھ تاکہ آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں اس چیز پر جو اللہ نے آپ کو سجھائی۔“ اسی طرح فرمایا: ﴿يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ﴾ [المائدۃ: 67] ”اے رسول! تبلیغ کیجیے اس وحی کی جو آپ کی طرف نازل کی گئی۔“، اور فرمایا: ﴿وَ اُوْحِيَ اِلَيَّ هٰذَا الْقُرْاٰنُ لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَ مَنْۢ بَلَغَ﴾ [الانعام: 19] ”اور وحی کیا گیا میری طرف یہ قرآن تاکہ میں اس قرآن کے ذریعے تمہیں اور جسے یہ پہنچے ڈراؤں۔“ اور: ﴿يٰٓاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۙ﴿۱﴾ قُمْ فَاَنْذِرْ ۘ﴿۲﴾﴾ [المدثر: 1، 2] ”اے چادر اوڑھنے والے! کھڑے ہو جاؤ اور ڈراؤ۔“ ہاں البتہ آپ ﷺ جس طرح رسالت کی تبلیغ زبان سے کرنے پر مامور تھے جیسے اللہ کے اس فرمان کی تبلیغ فرمائی: ”اور حلال کی اللہ نے بیع اور حرام کیا سود۔“ اسی طرح رسالت کی تبلیغ اپنے عمل سے بھی کرنے پر مامور تھے، جیسے حدیبیہ کا معاہدہ۔ لہذا آپ ﷺ اپنی دعوت میں انتہائی ثابت قدم رہتے تھے، جب کسی معاملے میں وحی نازل ہوتی تو وہ کام کرنے کا حتمی حکم دیا کرتے تھے، اس میں کسی سے مشورہ تک نہ لیتے بلکہ اس وحی کے خلاف کوئی اور شخص مشورہ دیتے تو اسے رد کر دیا کرتے۔ اور جب کسی ایسے حکم کے بارے میں آپ ﷺ سے سوال کیا جاتا جس سے متعلق ابھی تک وحی نازل نہ ہوئی تو آپ ﷺ خاموش ہو جاتے اور جواب نہ دیتے یہاں تک کہ وحی نازل ہو جاتی۔ لیکن جب امور کی انجام دہی کرتے تو لوگوں سے مشورہ کرتے، اور جب لوگوں کے مابین کوئی فیصلہ کرتے تو اس بات پر یقین نہ رکھتے کہ جو فیصلہ

انھوں نے فرمایا ہے وہ واقعے کی حقیقت کے عین مطابق ہے، بلکہ فرماتے کہ میرا فیصلہ ان دلائل وحجتوں کے مطابق ہے تو میں نے سنیں۔ تو جب سورہ براءت یعنی سورہ توبہ نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بعد میں مکہ کی جانب روانہ فرمایا کہ وہ جاکر ابو بکر رضی اللہ عنہ سے ملیں اور انھیں لوگوں میں سورہ براءت کے پیغام کا اعلان کرنے کے لیے حکم دیں تاکہ موسم حج میں اس بات کی بھی تبلیغ ہو جائے، چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ آیتیں عرفہ میں تلاوت فرمائیں اور تلاوت کرتے کرتے لوگوں میں چکر لگایا یہاں تک کہ پیغام پہنچ گیا۔ اور جب رسول اللہ ﷺ نے صلح حدیبیہ کا معاملہ فرمایا تو تمام صحابہ کرام کی آراء کو چھوڑ دیا، اور ان پر اپنا ہی فیصلہ لازم فرمایا، کیونکہ یہ اللہ کی طرف سے وحی تھی۔ اور جب حضرت جابر نے یہ سوال کیا کہ میں اپنے مال کے بارے میں کس طرح فیصلہ کروں؟ تو آپ ﷺ نے انھیں جواب نہ دیا یہاں تک کہ اس کے بارے میں وحی حکم لے کر نازل ہوئی۔ بخاری نے ابن المنکدر سے یہ روایت نقل فرمائی:

((سمعت جابر بن عبد الله يقول: مرضت فجاءني رسول الله ﷺ يعودني وأبو بكر وهما ماشيان فأتاني وقد أغمي عليّ فتوضأ رسول الله ﷺ، ثم صب وضوءه عليّ، فأفقت فقلت: يا رسول الله وربما قال سفيان فقلت: أي رسول الله كيف أقضي في مالي؟ كيف أصنع في مالي؟ قال فما أجابني بشيء حتى نزلت آية الميراث))

”میں نے جابر بن عبداللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں جب بیمار ہوا تو میرے پاس عیادت کے لیے رسول

اللہ ﷺ اور ابو بکر پیدل چل کر تشریف لائے، جب وہ آئے تو مجھ پر بے ہوشی طاری تھی، رسول اللہ ﷺ نے وضو فرمایا، اور اپنے وضو کا پانی مجھ پر ڈالا تو مجھے کچھ افاقہ ہوا، میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! (راوی کا کہنا ہے کہ شاید انھوں نے "یا" کی بجائے "ای" کہا تھا) میں (اپنی موت کی صورت میں) اپنے مال کا کیا کروں؟ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے کچھ جواب نہ دیا یہاں تک کہ میراث کی آیت نازل ہوئی۔" یہ معاملہ تو نبوت و رسالت اور لوگوں کو تبلیغ کرنے کی ذمہ داری سے متعلق تھا لیکن جہاں تک حکومت کی ذمہ داریوں کے معاملے ہیں تو اس میں تو آپ ﷺ کا عمل مختلف بھی ہوتا تھا۔ غزوہ احد کے معاملے میں آپ علیہ السلام نے تمام مسلمانوں کو مسجد میں جمع کیا اور ان سے مشورہ لیا کہ کیا مدینہ میں رہ کر قتال کیا جائے یا مدینہ سے باہر نکلا جائے؟ تو اکثر لوگوں کی رائے باہر نکل کر لڑنے کی تھی اور آپ علیہ الصلوۃ والسلام کی رائے یہ تھی کہ مدینے میں رہ کر جنگ لڑی جائے۔ لیکن آپ علیہ السلام نے اکثریت کی رائے کے مطابق عمل کیا اور مدینہ سے باہر نکل کر جہاد کیا۔ اسی طریقے سے جب آپ ﷺ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے تو انہیں اس بات سے متنبہ کرتے اور فرماتے کہ ممکن ہے کہ میں کسی شخص کے حق کے بارے میں کسی اور کے لیے فیصلہ کر دوں۔ بخاری نے ام سلمہ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا کہ آپ ﷺ نے اپنے حجرے کے دروازے پر کچھ جھگڑے اور ان کے مقدمات کی آوازیں سنیں، آپ علیہ السلام ان کی طرف نکلے اور فرمایا کہ

((إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي

قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها))

''بے شک میں ایک انسان ہوں اور میرے پاس کوئی فریق آتا ہے ممکن ہے کہ کوئی فریق دوسرے سے زیادہ بلیغ انداز میں دلائل پیش کرے، اور میں اسے سچا سمجھ لوں اور اس کے لیے اس حق کا فیصلہ کر دوں۔ پس اس طریقے سے جب کسی اور مسلم کے حق کا فیصلہ میں اس کے لیے کر دوں گا تو یہ اس کے لیے آگ کا ایک ٹکڑا ہے، تو اسے چاہیے کہ اسے لے لے اگر وہ سچا ہے، یا اسے وہ چھوڑ دے۔'' اسی طریقے سے ترمذی نے رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت نقل کی:

((وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمَظْلِمة في دم ولا مال))

''اور بے شک میں امید رکھتا ہوں کہ اپنے رب سے اس حالت میں ملوں کہ تم میں سے کوئی بھی شخص مجھ سے کسی ظلم کسی خون کے یا کسی مال کے ظلم کے بارے میں سوال نہیں کرے گا۔''

یہ احادیث دلالت کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ دو منصبوں کی ذمہ داریاں ادا کیا کرتے تھے: ایک نبوت و رسالت کے منصب کی ذمہ داری، اور ایک دنیا میں اللہ اور شریعت کے احکام جو اللہ نے آپ کی طرف وحی کے ذریعے سے بھیجے گئے تھے انھیں نافذ کرنے کے لیے مسلمانوں پر حکومت کرنے کی ذمہ داری۔ آپ ﷺ ہر منصب کی ذمہ داری اسی طرح سنبھالا کرتے تھے جس طرح اس منصب کا تقاضا ہوتا تھا۔ اور کسی بھی ایک منصب کی ذمہ داریوں میں آپ کے تصرف کرنے کا طریقہ دوسرے منصب کے طریقے سے جدا ہوتا تھا۔ آپ ﷺ نے لوگوں سے حکومت کے معاملے میں بیعت لی اور یہی بیعت عورتوں اور مردوں سے لی، لیکن ان بچوں سے نہیں لی جو بالغ نہیں ہوئے تھے۔ یہ بات تاکید کرتی ہے

کہ یہ حکومت کی بیعت تھی نبوت کی بیعت نہیں تھی۔ یہیں سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے آپ ﷺ کو رسالت کی تبلیغ اور رسالت کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے میں کبھی کسی چیز میں عتاب نہیں فرمایا۔ بلکہ اس معاملے میں اللہ تعالی نے حضور ﷺ سے یہ تک فرمایا کہ لوگوں کی طرف سے تبلیغ کا مثبت جواب نہ آنے پر آپ مایوس نہ ہوں۔ کیونکہ رسالت کی ذمہ داری محض تبلیغ کرنا تھا اور آپ علیہ السلام پر اس حوالے سے صرف تبلیغ ہی واجب تھی۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرٰتٍ﴾ [الفاطر:8] ''پس آپ ان پر حسرت کرتے ہوئے اپنی جان نہ گنوائیں۔'' اور ایک جگہ تسلی دیتے ہوئے فرمایا: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِيْ ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُوْنَ﴾ [النمل:70] ''آپ ان پر غم نہ کریں اور جو کچھ وہ سازشیں کر رہے ہیں اس معاملے میں تنگی میں نہ پڑیں۔'' ایک جگہ فرمایا: ﴿اِنْ عَلَيْكَ اِلَّا الْبَلٰغُ﴾ [الشوری:48] ''اے محمد ﷺ! آپ پر تو صرف پہنچا دینے کی ذمہ داری ہے۔'' اس کے برعکس آپ ﷺ کو ایسے افعال میں جو آپ تبلیغ کے ذریعے پہنچا چکے تھے انھیں نافذ کرنے کے معاملے میں حکومتی ذمہ داریاں سنبھالنے کے معاملے میں اللہ تعالی نے بعض اوقات عتاب بھی فرمایا۔ لہذا اللہ تعالی نے ایسے معاملات میں خلاف اولی عمل کرنے پر آپ ﷺ پر عتاب فرمایا۔ اللہ تعالیٰ ایک جگہ عتاب کرتے ہوئے فرمایا: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ﴾ [الانفال:67] ''نہیں ہے کسی نبی کے لیے یہ مناسب کہ اس کے پاس قیدی ہوں یہاں تک کہ وہ زمین میں خون بہائے۔'' اور ایک جگہ فرمایا: ﴿عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ ۚ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبہ:43] ''معاف کر دیا اللہ نے آپ کو، آپ نے انہیں کیوں اجازت دی۔

یہ سب باتیں واضح کرتی ہیں کہ حکومت کے معاملے میں مسلمانوں کی ریاست کا منصب نبوت کے منصب سے علیحدہ ہے۔ اور پھر ان تمام باتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خلافت پوری دنیا میں تمام مسلمانوں کی ایک عام ریاست ہے اور یہ ایک انسانی عہدہ ہے، خدائی عہدہ نہیں۔ کیونکہ یہ حکومت کا وہ عہدہ ہے جسے رسول اللہ ﷺ سنبھالا کرتے تھے اور آپ ﷺ نے اسے دنیا میں چھوڑا اور امت پر فرض فرمایا کہ وہ آپ ﷺ کے بعد مسلمانوں میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنالیں۔ لہذا مسلمانوں پہ فرض ہو گیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی جگہ حکومت کے معاملے میں کسی نہ کسی خلیفہ کو مقرر کریں، لیکن نبوت کا معاملہ یہ نہیں تھا۔ لہذا حکومت تو مسلمانوں پر ریاست چلانے، اسلام کے احکام کو نافذ کرنے اور اسلام کی دعوت کو آگے پھیلانے کے لیے رسول اللہ ﷺ کی خلافت کا نام ہے، خلافت اللہ سے وحی یا نئی شریعت کو لینے کے لیے نہیں ہوتی۔

جہاں تک معاملہ ہے رسول اللہ ﷺ کی عصمت کا تو وہ آپ ﷺ کے نبی ہونے کی وجہ سے ہے حاکم ہونے کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ عصمت ایک ایسی صفت ہے کہ جس سے تمام انبیاء اور رسولوں کا متّصف ہونا واجب ہے، اس چیز سے قطع نظر کہ وہ اپنی شریعت کے مطابق فیصلہ بھی کر رہے ہیں اور اسے نافذ بھی کر رہے ہیں یا محض اپنی شریعت کی تبلیغ ہی کر رہے ہیں نہ تو اس کے مطابق فیصلہ کر رہے ہیں اور نہ اسے نافذ کر رہے ہیں۔ چنانچہ سیدنا موسی، عیسی اور ابراہیم علیہم السلام معصوم تھے جس طرح کہ محمد ﷺ معصوم تھے۔ لہذا معصوم ہونا نبوت اور رسالت کی وجہ سے ہے حکومت کی وجہ سے نہیں۔

اور دوسری بات یہ کہ رسول اللہ ﷺ حکومت سنبھالنے کے دوران بھی کسی حرام فعل کو سرانجام نہیں

دیں گے اور نہ ہی کسی واجب کام کو چھوڑ سکتے ہیں تو یہ معصومیت بھی اسی نبوت اور رسالت کی وجہ سے ہے، حاکم ہونے کی وجہ سے یہ نہیں ہے۔ لہذا حکومت کو سنبھالنا معصوم ہونے سے متّصف ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔ بہرحال رسول اللہ ﷺ نبوت اور رسالت کی وجہ سے معصوم ضرور تھے لیکن ان سب کے باوجود ایک بشر ہونے کی حیثیت سے حکومت بھی سنبھالا کرتے تھے۔ قرآن اس بارے میں صراحت کے ساتھ فرماتا ہے کہ آپ علیہ السلام ایک بشر ہیں۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الکہف:110] ”کہہ دیجیے کہ بے شک میں تمھاری ہی طرح ایک بشر ہوں“ پھر باقی انسانوں سے تمیز کی توجیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ”میری طرف وحی کی جاتی ہے“۔ چنانچہ بقیہ انسانوں سے آپ کی خصوصیت یہی ہے کہ آپ کی طرف وحی کی جاتی تھی، یعنی نبوت کے معاملے میں۔ اس کے علاوہ آپ تمام انسانوں کی طرح ہی بشر تھے۔ چنانچہ یہ ثابت ہو گیا کہ آپ ﷺ دوسرے لوگوں کی طرح خلقتاً بشر تھے۔ پس جو شخص آپ ﷺ کا خلیفہ ہو گا اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح بشر ہی ہو گا، کیونکہ وہ آپ کا خلیفہ حکومت کے معاملے میں ہو گا، نبوت و رسالت میں نہیں۔ اسی لیے حکومت میں عصمت شرط نہیں، کیونکہ حکومت عصمت کا تقاضا بھی نہیں کرتی۔ ہاں نبوت عصمت کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن آپ کے بعد حکومت سنبھالنے والا چونکہ حاکم ہو گا نبی نہیں ہو گا لہذا حکومت سنبھالنے والے کے لیے عصمت کو شرط لگا دینے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں ہے، بلکہ ایسی کسی شرط کا جواز بھی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ عصمت صرف انبیاء کی خصوصیت ہے انبیاء کے علاوہ عصمت جائز ہی نہیں۔ نبی اور رسول کا معصوم ہونا تبلیغ کا تقاضا ہے، اور یہ عصمت ہے بھی تبلیغ کے معاملے میں۔ اس کے علاوہ

دیگر معاملات میں حرام کاموں کے ارتکاب سے جو عصمت حاصل ہوئی یہ بھی در حقیقت تبلیغ کی عصمت کے تابع ہے۔ کیونکہ تبلیغ میں بھی عصمت اسی وقت مکمل ہوگی جب نبی محرمات کے ارتکاب سے معصوم ہو۔ لہذا عصمت کا تقاضہ جو چیز کرتی ہے وہ رسالت کی تبلیغ ہے، لوگوں کے تصدیق کرنے یا تصدیق نہ کرنے سے اس چیز کا کوئی تقاضا نہیں۔ اور اسی طرح اعمال میں خطا کرنا یا نہ کرنا اس کا بھی عصمت سے کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ عصمت کا تقاضا جو چیز کرتی ہے وہ صرف تبلیغ رسالت ہے اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں۔ اس لیے کہ اگر نبی اور رسول اللہ کی طرف سے معصوم نہ ہوتے تو یہ جائز ہوتا کہ وہ رسالت کو چھپا رہے ہیں، یا رسالت میں کچھ اضافہ کر رہے ہیں، یا رسالت کے معاملے میں کچھ کمی کر رہے ہیں، یا اللہ تعالی پر ایسا جھوٹ بول رہے ہیں جو اللہ نے نہیں کہا، یا غلطی کی وجہ سے وہ ایسی چیز کی تبلیغ کر رہے ہیں جس کی تبلیغ کا اللہ نے حکم نہیں دیا۔ یہ سب کی سب چیزیں خدائی رسالت کے منافی ہیں اور اس چیز کے بھی منافی ہیں کہ وہ نبی ایک واجب التصدیق رسول ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ رسول رسالت کی تبلیغ کے معاملے میں عصمت کے ساتھ متّصف ہو، اور پھر اسی اسی کے تابع ہو کر اس میں حرام کاموں کے ارتکاب سے بھی عصمت آجاتی ہے۔ لہذا بعض علماء نے کہا کہ آپ ﷺ محض کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے معصوم ہیں، صغیرہ گناہ کا صدور آپ ﷺ سے ممکن تھا۔ اور بعض نے یہ کہا کہ آپ ﷺ کبیرہ کی طرح صغیرہ گناہوں سے بھی معصوم ہیں۔ انہوں نے یہ بات بھی اس چیز کی زیر اثر کہی کہ افعال کا ترتب تبلیغ کے مکمل ہونے یا نہ ہونے پر ہی ہوتا ہے، کیونکہ تبلیغ میں حاصل ہونے والی عصمت اس کو بھی شامل ہے، اور نبی اس سے معصوم ہے۔ کیونکہ تبلیغ اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی کہ جب تک نبی اس تبلیغ میں معصوم نہ ہو۔ لہذا جس چیز پر تبلیغ کی تکمیل موقوف نہ ہو عصمت اس چیز کو شامل نہیں

ہوگی، اور نہ ہی نبی اس چیز میں معصوم ہوں گے، کیونکہ اس وقت تبلیغ اس کے بغیر بھی مکمل ہو رہی ہے۔ لہذا تمام کے تمام مسلمانوں میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ رسول ایسے افعال کے مرتکب ہونے میں معصوم نہیں جو خلاف اولی ہیں، کیونکہ ان افعال میں یقینی طور پر تبلیغ کا اہتمام موقوف نہیں۔ اس بنیاد پر ثابت ہوا کہ عصمت تبلیغ کا خاصہ ہے۔ اسی لیے یہ صرف انبیاء اور رسولوں کے لیے ثابت ہوگی، ان کے علاوہ کسی کے لیے ثابت نہیں ہوگی۔

مع ہذا عصمت کی دلیل بھی عقلی دلیل ہے۔ جہاں تک اس آیت کا تعلق ہے: ﴿إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ۚ﴾ [الاحزاب:33] ''اے نبی کے اہلِ بیت! (گھر والو) اللہ تو یہ چاہتا ہے کہ تم سے گندگی کو دُور رکھے، اور تمہیں ایسی پاکیزگی عطا کرے جو ہر طرح مکمل ہو۔'' تو اس آیت کا معنٰی یہ ہے کہ اللہ تم پر سے شک اور تہمت کو دور کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ آیت ان تین آیات کا حصہ ہے: ﴿يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ وَّ قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا ۚ وَ قَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى وَ اَقِمْنَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتِيْنَ الزَّكٰوةَ وَ اَطِعْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ ؕ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ۚ وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَ الْحِكْمَةِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا ۚ﴾ [الاحزاب:23-34] '' اے نبی کی بیویو! اگر تم تقویٰ اختیار کرو تو تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو۔ لہٰذا تم نزاکت کے ساتھ بات مت کیا کرو، کبھی کوئی ایسا شخص بیجا لالچ کرنے لگے جس کے دل میں روگ ہوتا ہے، اور بات وہ کہو جو بھلائی والی ہو (۳۲) اور اپنے گھروں میں قرار کے ساتھ رہو، اور (غیر مردوں کو) بناؤ سنگھار دکھاتی نہ پھرو، جیسا کہ پہلی جاہلیت میں دکھایا جاتا تھا، اور نماز قائم کرو، اور زکوٰۃ ادا کرو، اور اللہ اور اس کے رسول کی فرماں

برداری کرو۔ اے نبی کے اہلِ بیت !(گھر والو) اللہ تو یہ چاہتا ہے کہ تم سے گندگی کو دُور رکھے، اور تمہیں ایسی پاکیزگی عطا کرے جو ہر طرح مکمل ہو(۳۳) اور تمھارے گھروں میں اللہ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں، اُن کو یاد رکھو۔ یقین جانو اللہ بہت باریک بین اور ہر بات سے باخبر ہے(۳۴)''

اس آیت کو عصمت سے نہ قریب کا واسطہ ہے اور نہ دور کا، اور اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ''اللہ تو یہ چاہتا ہے کہ تم سے گندگی کو دُور رکھے'' کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تمہیں معصوم بنانا چاہتا ہے، بلکہ گندگی ختم کرنے سے پلیدگی ختم کرنا مراد ہے، اور یہاں گندگی سے معنوی گندگی یعنی شک اور تہمت مراد ہے جیسا کہ اس سے پہلے والی دو آیتوں میں اس کی صراحت موجود ہے۔ لہذا یہاں طہارت سے مراد یہ ہے کہ شک اور تہمت سے بری کر دے۔ کیونکہ ''رجس'' یعنی گندگی کے معنیٰ مادی اور معنوی دونوں قسم کی گندگی ہوتی ہے، اور اسی طرح اس کا ایک معنیٰ عذاب بھی ہے، قرآن میں یہ لفظ ان معانی میں آیا بھی ہے: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ﴾ [الحج: 30] ''پس بچو گندگی یعنی بتوں سے'' اور ﴿كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللّٰهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ ۝﴾ [الانعام: 125] ''اسی طرح اللہ تعالیٰ ڈال دیتا ہے عذاب ان لوگوں پر جو ایمان نہیں لاتے۔'' ان دونوں آیتوں میں رجس سے معنوی گندگی مراد ہے۔ ایک آیت میں فرمایا: ﴿اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ﴾ [الانعام: 145] ''یا خنزیر کا گوشت، کیونکہ وہ گندگی ہے'' اس آیت میں اس لفظ سے مادی گندگی مراد ہے۔ لہذا یہاں آیت: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ [الاحزاب: 34] میں بھی معنوی گندگی یعنی تہمت مراد ہے۔

اسی طرح فرمان: ﴿وَّيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ۝﴾ [الاحزاب: 34] ''اور تمہیں مکمل پاکیزگی عطا کردے'' اس میں

لفظ ''یطہر'' اور لفظ ''تطہیر'' ہرگز عصمت کے معنیٰ میں نہیں ہوسکتا، نہ لغت کے اعتبار سے، نہ قرآن کی روشنی میں اور نہ حدیث کے اعتبار سے۔

کیونکہ لغت میں توطهر الشيء طهارة وتطهيراً کے معانی ازالہ نجاست کے ہوتے ہیں۔ اس معنیٰ میں عورت حیض سے بھی طاہر ہوتی ہے، نجاست سے بھی اور عیوب سے بھی طاہر ہوتی ہے۔ اور شریعت میں طہارت رفع حدث کے معنیٰ میں آتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا يقبل الله صلاة بغير طهور))

''اللہ تعالیٰ کسی نماز کو بغیر پاکیزگی کے قبول نہیں کرتا۔'' اور قرآن میں بھی یہ لفظ اس معنیٰ میں استعمال ہوا ہے، فرمان خداوندی ہے: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝﴾ [المدثر:4] ''اور اپنے کپڑوں کو پاک کرو۔'' ایک آیت میں ہے: ﴿مَآءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ﴾ [الانفال: 11] ''اللہ نے آسمان سے پانی اتارا تاکہ تمہیں اس کے ذریعے پاک کرے۔'' ایک آیت میں ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ ۚ﴾ [البقرة:222] ''اور حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔'' ان آیات میں نجاست اور حیض سے پاکیزگی مراد ہے۔ ایک آیت میں ہے: ﴿اصْطَفٰكِ وَطَهَّرَكِ﴾ [آل عمران:42] ''اللہ نے تمہیں چن لیا اور تمہیں پاک کر دیا۔'' یعنی عیوب سے پاک کر دیا۔ ایک آیت میں ہے: ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا ؕ﴾ [المائدة:6] ''اور اگر تم جنبی ہو تو پاکی حاصل کرو۔'' یعنی حدث سے پاکی حاصل کرو۔ اور تطہیر کا لفظ مؤمنین کے لیے بھی استعمال ہوا ہے، ایک جگہ فرمایا: ﴿مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:6] ''اللہ تعالیٰ تم پر کوئی حرج واقع نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ تو تمہیں

خوب پاک کرنا اور تم پر اپنی نعمتیں تمام کرنا چاہتا ہے۔" یہ تمام آیتیں واضح طور پر اس بات کو متعیّن کر دیتی ہیں کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے اہل بیت کو شک اور تہمت سے پاک کیا، اور اس بات کی نفی کر دیتی ہیں کہ اس آیت میں اہل بیت کی عصمت مراد ہے۔ لہذا یہ آیت عصمت پر دلالت نہیں کرتی۔

چنانچہ عقل ہی اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ تبلیغ کے معاملے میں عصمت صرف نبی اور رسول کو حاصل ہو، کیونکہ اس کا نبی اور رسول ہونا ہی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ معصوم ہو، ورنہ وہ شخص نہ نبی ہے اور نہ رسول ہے۔ اور عقل ہی اس بات کو بھی یقینی بناتی ہے کہ جو اللہ کی طرف سے رسالت پہنچانے کا مکلف نہیں ہے اس کا معصوم ہونا بھی درست نہیں، کیونکہ وہ بشر ہے اور بشر کی وہ فطرت جس پر اللہ نے اسے پیدا کیا ہے اس میں یہ بات داخل ہے کہ اس سے خطا اور نسیان کا صدور ہو۔ اور اللہ کی طرف سے رسالت کے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے اس شخص میں ایسا کوئی تقاضا بھی پایا نہیں جاتا کہ وہ معصوم ہو۔ پس جب وہ یہ دعویٰ کرے گا کہ وہ معصوم ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہو گا کہ وہ اللہ کی طرف سے رسالت کا مکلف ہے جو درست نہیں، کیونکہ محمد رسول اللہ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ؕ﴾ [الاحزاب: 40] "اور لیکن یہ محمد اللہ کے رسول ہے اور خاتم النبیین ہیں۔" لہذا عصمت کا دعویٰ در حقیقت رسالت کا دعویٰ ہے، کیونکہ جب رسول، اللہ کی طرف سے تبلیغ کرنے والا ہوتا ہے اور بشر ہونے کی وجہ سے اللہ کی طرف سے کچھ پہنچانے میں خطا اور گمراہی کی صلاحیت اس میں موجود ہوتی ہے، تو یہ بات اس چیز کا تقاضا کرتی ہے کہ رسالت الہیہ کی تبلیغ میں کسی بھی قسم کی تبدیل اور تغیر سے محفوظ ہونے کے لیے رسول خطا اور ضلال سے معصوم ہو۔ محض اسی بنیاد پر عصمت،

رسول کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ اور یہی رسالت ایک ایسی چیز ہے جو عصمت کا تقاضا کرتی ہے۔ تو جب عصمت کا تقاضا کسی اور شخص کے لیے کیا جائے، اور یہ بات ہمیں معلوم ہو چکی ہے کہ عصمت کا تقاضا صرف اللہ کی طرف سے رسالت کی تبلیغ ہی کرتی ہے، تب مطلب یہ ہوگا کہ اس دوسرے شخص کے لیے بھی عصمت کے مقتضا یعنی تبلیغ رسالت کا دعوی کیا گیا ہے۔ تو گویا کہ یہ دعوی کیا گیا ہے کہ وہ شخص اللہ کی طرف سے تبلیغ رسالت کا مکلف ہے۔ تو اس بنیاد پر خلیفہ کے لیے عصمت کی شرط لگانا جائز نہیں۔ کیونکہ اس کے لیے عصمت کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہوگا کہ "وہ اللہ کی طرف سے رسالت کی تبلیغ کرنے پر مامور ہے، اسی لیے اس کا معصوم ہونا ضروری ہے۔" اور یہ درست نہیں۔ ان تمام باتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ خلیفہ ایک انسان ہوتا ہے جس سے خطا اور ثواب دونوں کا صدور ممکن ہے، اور یہ ممکن ہے کہ اس سے ایسی کوئی بھی چیز سرزد ہو جو کسی بھی انسان سے بھول سے یا جھوٹ یا خیانت یا معصیت وغیرہ سرزد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ خلیفہ بھی انسان ہی ہے، وہ نبی نہیں اور نہ ہی کوئی رسول ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے یہ خبر دی ہے کہ ممکن ہے کہ امام سے خطا کا صدور ہو جیسے کہ آپ ﷺ نے اس چیز کی بھی خبر دی کہ ممکن ہے کہ امام سے کوئی ایسی چیز صادر ہو جو لوگوں کے لیے باعث نفرت ہو اور لوگ اس پر لعنت کریں یعنی ظلم معصیت وغیرہ۔ بلکہ آپ علیہ السلام نے یہ بھی خبر دی کہ اس سے واضح ترین کفر کا صدور بھی ہو سکتا ہے۔ مسلم نے نقل کیا اور فرمایا کہ ہمیں زہیر ابن حرب نے بتایا اور انہیں شبابہ نے بتایا، اور انہیں ورقہ نے ابوزناد سے، اور ابوزناد نے اعرج سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں:

((إنما الإمام جُنة يُقاتل من ورائه ويُتقى به، فإن أمر بتقوى الله عز وجل وعدل كان له بذلك أجر وإن يأمر بغيره كان عليه منه))

"بے شک امام ایک ڈھال ہے جس کی اوٹ میں قتال کیا جاتا ہے، اور اس کی اوٹ سے بچاؤ حاصل کیا جاتا ہے۔ پس اگر وہ اللہ عزوجل سے ڈرنے کا حکم دے اور انصاف کرے تو اسے اس کے بدلے میں اجر ملے گا، اور اگر وہ اس کے علاوہ کوئی حکم کرے تو یہ سب چیز اس پر بوجھ ہوگی۔" اس کا معنی یہ ہوا کہ امام معصوم نہیں ہوتا اور اس کی طرف سے ممکن ہوتا ہے کہ وہ تقوی الہیہ کے بغیر بھی کوئی حکم کرے۔ مسلم نے روایت کیا اور کہا کہ ہمیں عثمان ابن ابی شیبہ نے بیان کیا، انہیں جریر نے اعمش سے، اور اعمش نے زید بن وہب سے، اور انہوں نے عبداللہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

((إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها، قالوا يا رسول الله: كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم))

"بے شک میرے بعد کچھ امور ایسے ہوں گے جنہیں تم ناپسند کرو گے۔ صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ہم میں سے جو شخص بھی اسے پائے تو اس کے بارے میں آپ کیا حکم کرتے ہیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: تم وہ حق ادا کر دو جو تم پر لازم ہے، اور جو تمھارا حق ہے اس کا اللہ سے سوال کرو۔" اور مسلم نے روایت کیا اور فرمایا کہ ہمیں اسحاق بن ابراہیم حنظلی نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں عیسی بن یونس نے خبر دی، انہوں نے کہا کہ اوزاعی نے ہمیں زید ابن یزید بن جابر سے اور انہوں نے زریق بن حیان سے اور انہوں نے مسلم بن قرطہ سے، اور انہوں نے عوف بن مالک سے، اور انہوں نے رسول

اللہ ﷺ سے یہ بات نقل کی آپ علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا:

((خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلّون عليكم وُتصلّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة))

"تمھارے بہترین امام وہ ہیں جن سے تم محبت کرتے ہو اور وہ تم سے محبت کرتے ہیں اور وہ تمھارے لیے دعائے رحمت کرتے ہیں اور تم ان کے لیے دعائیں کرتے ہو۔ اور تمھارے برے امام وہ ہیں جن سے تم نفرت کرتے ہو اور وہ تم سے نفرت کرتے ہیں، تم انہیں لعنت کرتے ہو اور وہ تمہیں لعنت کرتے ہیں۔ عرض کیا گیا کہ اے اللہ کے رسول! کیا پھر ہم ان سے تلوار کے ذریعے سے جہاد نہ کریں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں جب تک وہ تم میں نماز قائم کیے ہوئے ہیں۔ اور جب تم اپنے والیوں سے کوئی ایسی چیز سرزد ہوتے دیکھو جسے تم ناپسند کرتے ہو تو اس کے عمل کو ناپسند کرو، لیکن ان کی اطاعت سے ہاتھ کو مت کھینچو۔" اور امام بخاری نے روایت کیا فرمایا کہ ہمیں اسماعیل نے بیان کیا، انہیں ابن وہب نے عمرو سے روایت کیا، اور انہوں نے بکیر سے، انہوں نے بسر بن سعید سے، انہوں نے جنادہ ابن ابی امیہ سے روایت کیا، وہ فرماتے ہیں کہ ہم عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کے پاس اس حال میں آئے کہ وہ بیمار تھے، ہم نے عرض کیا کہ اللہ آپ کو تندرست کرے، ہمیں کوئی ایسی حدیث بیان کریں جس کے ذریعے سے اللہ نے آپ کو نفع پہنچایا ہو جو آپ نے رسول اللہ ﷺ سے سنی ہو۔ انہوں نے فرمایا:

((دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان))

''ہمیں نبی ﷺ نے بلایا تو ہم نے آپ ﷺ سے بیعت کرلی، جن باتوں کا نبی کریم ﷺ نے ہم سے عہد لیا تھا ان میں یہ بھی تھا کہ خوشی و ناگواری، تنگی اور کشادگی اور اپنی حق تلفی میں بھی اطاعت و فرمانبرداری کریں اور یہ بھی کہ حکمرانوں کے ساتھ حکومت کے بارے میں اس وقت تک جھگڑا نہ کریں جب تک ان کو اعلانیہ کفر کرتے نہ دیکھ لیں جس سے متعلق تمھارے پاس اللہ کی طرف سے واضح دلیل موجود ہے۔'' ترمذی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے حدیث نقل کی وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتمْ فإن كان له مخرج فخلوا سبيه، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة))

''مسلمانوں سے حدود کو جتنا ہو سکے ٹالو، پس اگر اس کے لیے بچنے کی کوئی سبیل ہو تو اس کا راستہ خالی چھوڑ دو، کیونکہ امام معاف کرنے میں خطا کرے یہ زیادہ بہتر ہے اس چیز سے کہ وہ سزا دینے میں خطا کرے۔''

تو یہ تمام احادیث صراحت کے ساتھ بیان کرتی ہیں کہ امام کے لیے خطا، نسیان اور معصیت کا صدور ممکن ہے، اور ان سب کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے اس کی اطاعت کے لازمی ہونے کا حکم دیا جب تک وہ اسلام کے مطابق فیصلہ کر رہا ہے اور اس سے واضح ترین کفر کا صدور نہ ہوا ہو، اور جب تک وہ کسی

معصیت کا حکم نہ کرے۔ تو خلفاء کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی ان خبروں کے بعد کہ ان سے ایسی چیزوں کا صدور ممکن ہے جس سے مسلمان نفرت کریں، اور اس کے باوجود بھی آپ علیہ السلام ان کی اطاعت کا حکم کر رہے ہیں، تو کیا اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ یوں کہا جا سکے کہ خلیفہ کا معصوم ہونا واجب ہے اور اس کے لیے وہ سب کچھ ممکن نہیں جو ایک بشر کے لیے ممکن ہے؟

یہ چیز تو خلافت اور اس منصب کے لیے معصوم نہ ہونے کا بیان تھا، بلکہ اس منصب کے لیے معصوم ہونے کی شرط لگانا جائز ہی نہیں۔ البتہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ کا معصوم ہونا ضروری ہے وہ اپنے طور پر کچھ دلائل بھی پیش کرتے ہیں، چنانچہ ہم انھیں پیش کر کے بیان کریں گے کہ ان میں کیا ہے۔

یہ دلائل کل چار کی تعداد میں سما سکتے ہیں، جو یہ ہیں:

پہلی دلیل: امام شریعت کی حفاظت کرنے، اس کی تبلیغ اس کی تعلیم دینے، اور رعیت کے امور کو سنبھالنے، اور ان کے درمیان عدل کو قائم کرنے، مظلوم کی مدد کرنے، اور حدود کو قائم کرنے، اور سزاؤں کو نافذ کرنے میں، اور پورے اسلام کو شرعی طریقے سے نافذ کرنے کے معاملے میں نبی کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی ہے کہ وہ ابتدائے حیات سے آخر تک معصوم ہو اور تمام برائیوں اور گناہوں سے بالکل پاک ہو خواہ کبیرہ گناہ ہوں یا صغیرہ گناہ، جان بوجھ کر کیے گئے ہوں یا بھول کر۔

دوسری دلیل: اگر امام کے لیے معصیت کا صدور ممکن ہو تو اس بات کی ضرورت ہوگی کہ اس کے اوپر کوئی امام معصوم ہو جو معصیت کے ارتکاب سے اور خطا میں پڑنے سے اسے منع کرے، اور روکے۔ اور جب دوسرا بھی ایسا ہوگا جس سے خطا اور معصیت کا صدور ممکن ہوگا تو اسے بھی کسی امام معصوم کی ضرورت پڑے گی جو اسے ان چیزوں سے روکے۔ تو اس طرح تسلسل لازم آئے گا۔ یا زیادہ سے زیادہ

معاملہ ایسے امام تک پہنچے گا جو معصوم ہو گا جس سے معصیت اور غلطی کا صدور ممکن نہیں ہو گا۔ اسی لیے ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔

تیسری دلیل: امامت ایک خدائی عہدہ ہے جو ایسے خداوندی قانون کی حفاظت کے لیے ہے جسے مکمل تابعداری اور عمل کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔ یہ لوگوں کے اختیاری معاملات میں سے کوئی معاملہ نہیں، اور نہ ہی شریعت کوئی ایسا قانون اور دستور ہے جو حکومتوں کی دستور کی مانند جب چاہے بدلا جا سکے۔ لہذا اللہ جل شانہ اپنی ایسی شریعت پر صرف ایسے ہی شخص کو والی بنا سکتا ہے جو معصوم ہو تاکہ لوگ بھی اس کی طرف رجوع کرنے میں مطمئن ہوں، اور اس سے احکام اسی طرح حاصل کریں کہ وہ واقعی اللہ کے احکام ہیں، جن میں ایسا کوئی شک و ریب نہیں جو اس پر عمل کرنے یا اس کی تابعداری سے مانع ہو سکے۔ اور یہ چیز تبھی ہو سکتی ہے جب وہ شخص معصوم ہو جو شریعت کی حفاظت کے لیے قائم کیا گیا ہے، کیونکہ غیر معصوم سے معصیت اور خطا کا صدور ممکن ہے اس لیے اس کی طرف رجوع کرنے میں نہ تو اطمینان ہو سکتا ہے اور وہ لوگوں کو جب ایسی چیز پہنچائے گا جو لوگوں کے نزدیک وہ بات یقینی نہیں ہے تو اس بارے میں یقین حاصل نہ ہو پائے گا کہ کیا یہ چیز واقعی اللہ کا حکم ہے؟ اور اللہ کا مقصد یہ بھی نہیں کہ ایسا امام قائم فرما دے جسے کچھ احکام تو یاد ہوں اور کچھ یاد نہ ہوں، بلکہ مقصد تو یہی ہوتا ہے کہ اسے ہر وہ چیز یاد ہو جسے نبی کریم ﷺ لے کر آئے۔ لہذا امام کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمام احکام کو جاننے والا ہو، اور اسے تمام احکام یاد ہوں تاکہ جب تک دنیا قائم ہے ان احکام پر عمل کیا جائے۔ اس لیے اگر اللہ ایسے شخص کو امام و حاکم نصب کر دیں جو بعض احکام کو جانتا ہو یا اس سے معصیت و خطا کا صدور ممکن ہو، تو اس کا تقرر تکلیف انسانی کے مقصد سے متضاد ہو گا، کیونکہ تکلیف انسانی کی غرض

شریعت کے ہر حکم کی تابعداری اور اس پر عمل کرنا ہے جو تاقیامت باقی رہنے والی ہے۔ اور کسی حکیم ہستی پر محال ہے کہ وہ اپنی ہی غرض سے متضاد کوئی چیز پیش کرے۔ لہذا غیر معصوم امام یا محض بعض احکام کو جاننے والے شخص کو امام بنایا جانا محال ہے۔

چوتھی دلیل: خلیفہ کے معصوم ہونے پر دلالت کرنے والی بہت سے نصوص وارد ہوئی ہیں، قرآن کی بھی بعض آیات اس چیز کا اعلان کرتی ہیں، جو تین آیات میں انتہائی واضح ہے۔ وہ یہ ہیں:

پہلی آیت: اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾ [البقرة:124] ''میرا وعدہ نہیں پائیں گے ظالم لوگ۔'' اللہ جل شانہ کا یہ فرمان اس بات پر دلیل ہے کہ شریعت کی حفاظت کرنے والے امام کا معصوم ہونا واجب ہے، کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں اللہ نے فرمایا: ﴿وَ اِذِ ابْتَلٰٓى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ ؕ قَالَ اِنِّيْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ؕ قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ ؕ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾ [البقرة: 124] ''اور جب آزمایا ابراہیم کو ان کے رب نے چند کلمات کے ساتھ جنھیں اس نے پورا کر دیا، تو کہا رب نے کہ بے شک میں تجھے امام بنانے والا ہو، ابراہیم نے کہا: اور میری ذریت میں سے بھی؟ اللہ نے کہا: میرا وعدہ ظالم لوگ نہ پائیں گے۔'' کلمات سے آزمانے کے بعد اللہ نے ابراہیم علیہ السلام کو امام بنا دیا، جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ کا یہ فرمان سنا کہ میں تمہیں لوگوں کا امام بنانے والا ہوں، اور اس منصب کی عظمت کو ملاحظہ کیا تو انھیں یہ امید لاحق ہوئی کہ ان کی ذریت کو بھی اس منصب میں کوئی حصہ مل جائے۔ تب اللہ نے فرمایا: ''میرا وعدہ ظالم لوگ نہ پائیں گے۔'' جس سے مفہوم یہ ہوا کہ یہ منصب کسی بھی ایسے شخص کو نہیں دیا جائے گا جو کبھی ظلم میں ملوث ہوا یا آئندہ ظلم میں ملوث ہوگا، خواہ وہ

اپنے نفس پر ظلم کرنے والا ہو یا کسی اور پر، یا اپنی زندگی کے کسی ایک لمحے میں ہی ظلم کیوں نہ کیا ہو۔ بلکہ یہ منصب ایسے شخص کو دیا جائے گا جس نے اپنی حیات میں کبھی ظلم کا ارتکاب ہی نہ کیا ہو۔

دوسری آیت: اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿ اَفَمَنْ یَّهْدِیْۤ اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ یُّتَّبَعَ اَمَّنْ لَّا یَهِدِّیْۤ اِلَّاۤ اَنْ یُّهْدٰى ۚ ﴾ [یونس:35] ''پھر بھلا بتاؤ، جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے وہ اِس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی کی جائے یا وہ جو خود راہ نہیں پاتا اِلّا یہ کہ اس کی رہنمائی کی جائے؟'' یہ آیت دلیل ہے کہ امام کا معصوم ہونا واجب ہے، کیونکہ وہ حق کی طرف راہنمائی کرتا ہے، اور جس شخص کے لیے خطا ممکن ہو وہ حق کی طرف راہنمائی نہیں کرتا اگرچہ حق کو پا سکتا ہو۔

تیسری آیت: اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿ اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ ﴾ [النساء: 59] ''اطاعت کرو اللہ کی، اور اطاعت کرو رسول کی اور تم میں سے اہل حکم کی۔'' یہ آیت بھی دلیل ہے کہ اولو الامر یعنی امام کا معصوم ہونا واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اولو الامر کی بغیر کسی زمان و واقعہ کی تخصیص کے اطاعت کرنے کا حکم فرمایا۔ جس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ مطاع یعنی جس کی اطاعت کی جائے وہ معصوم ہو، کیونکہ معصوم کے علاوہ لوگ تو کبھی معصیت اور خطا کا بھی حکم کر سکتے ہیں۔ تو اگر کسی کام کے حرام ہونے کے باوجود اس میں امام کی اطاعت واجب ہو تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے دو متضاد چیزوں یا دو نقیضوں کو جمع کرنے کا حکم دیا ہے، جو محال ہے۔ لہٰذا لازم ہے کہ مطاع معصوم ہو۔ علاوہ ازیں آیت میں اللہ جل شانہ نے اولوا الامر کی اطاعت کو رسول کی اطاعت سے اور اسے اپنی اطاعت سے ملایا ہے جو تعظیم کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اولو الامر سے مراد ائمہ معصومین ہیں۔

یہ ان لوگوں کے دلائل ہیں جو کہتے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ ان میں سے ہر ایک دلیل کا جواب ترتیب وار پیش ہے:

پہلی بات یہ کہ خلیفہ شریعت کے نفاذ کے معاملے میں حکومت کرنے پر رسول کا قائم مقام ہوتا ہے، اللہ کی طرف سے تبلیغ میں رسول کا قائم مقام نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ حکومت میں اللہ کے رسول کا خلیفہ ہوتا ہے اللہ کی طرف سے تبلیغ میں نہیں۔ اور اس چیز کا ایسا کوئی تقاضا نہیں کہ وہ معصوم ہو۔ کیونکہ حکومت کی ذمہ داری نہ ہی تو عقلاً معصوم ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور نہ ہی شرعاً۔ ہاں! خلیفہ میں کچھ صفات مشروط ہیں: یعنی مسلمان ہونا، مرد ہونا، آزاد ہونا، بالغ ہونا، عاقل ہونا، عادل ہونا، اور اسے قدرت حاصل ہونا۔ ان تمام صفات میں سے ہر ہر صفت پر کوئی نہ کوئی دلیل شرعی موجود ہے۔ لیکن خلیفہ ہونے والے شخص کے لیے ان صفات کی مشروطیت کا معنی یہ بھی نہیں کہ وہ ان صفات کی مخالفت سے بھی معصوم ہو، بلکہ معنی یہ ہے کہ لوگوں میں سے جو بھی شخص اس منصب کو سنبھالے گا تو منصب کو سنبھالتے وقت اس میں یہ صفات ہونا ضروری ہیں۔ یہ معنیٰ نہیں کہ ان صفات سے نکلنے کے معاملے میں بھی وہ محفوظ و معصوم ہو۔ بلکہ ممکن ہے کہ وہ ان صفات سے نکل ہی جائے، تب اس صورت میں یا تو اس کو معزولی کا سامنا ہو گا یا وہ خلافت ہی سے نکال دیا جائے گا۔ اور خلیفہ میں ان صفات کا مشروط ہونا ایسے ہی ہے جیسے گواہ میں گواہی دیتے وقت عدالت کا مشروط ہونا، تاکہ اس کی گواہی کو قبول کیا جا سکے۔ گواہ میں عدالت کے مشروط ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ عدل کی مخالفت سے بھی معصوم بھی ہو۔ چنانچہ اس بنیاد پر ہم یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ کا حکومت میں نبی کے قائم مقام ہونا اس بات پر دلیل نہیں کہ اس کا معصوم ہونا ضروری ہے۔ اور جہاں تک معاملہ ہے کہ مسلمانوں کی طرف شریعت کو پہنچانا تو وہ اللہ کی طرف سے

پہنچانا مطلوب نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ جو کچھ اللہ نے مسلمان پر واجب کیا ہے کہ لوگوں تک شریعت کی دعوت لے کر جائے، خلیفہ ان ذمہ داریوں کو ادا کرے گا اور لوگوں کو اسلام کی افکار اور احکام سکھائے گا، اس کے علاوہ کچھ بھی مقصود نہیں۔ تو خلافت اللہ کی طرف سے تبلیغ کا نام نہیں، بلکہ یہ تو ان احکام میں سے ایک حکم ہے جسے رسول ﷺ لے کر آئے، اور یہ اللہ کی طرف سے پہنچانے کے علاوہ معاملہ ہے۔ اسی لیے یہ چیز عصمت کا تقاضا نہیں کرتی اور نہ ہی اس میں عصمت کی کوئی ضرورت ہے۔ اور اسے ادا کرنا تمام دوسرے شرعی احکام کو ادا کرنے کی مانند ہے۔ اور یہ چیزیں خلیفہ پر خلیفہ ہونے کی حیثیت سے واجب نہیں، بلکہ یہ تو ہر مسلمان پر واجب ہے جو بھی شریعت کو جانتا ہے۔ تو خلیفہ بھی شریعت کی تبلیغ پر اس وجہ سے مامور ہے کہ وہ مسلمان ہے۔ اور اگر وہ عالم ہو تو اپنی وسعت علمی کے بقدر بھی اس پر تبلیغ شریعت لازم ہوگی، کیونکہ تبلیغ تو شریعت کو جاننے والے ہر مسلمان پر اتنی ہی فرض ہے جتنا کہ وہ شریعت کا علم رکھتا ہے۔ اور شریعت کی تبلیغ کرنے والوں کے لیے عصمت فرض نہیں، اور نہ ہی اس میں عصمت کی کوئی حاجت ہے۔ باقی رہا معاملہ اسلامی دعوت کو دوسروں تک پہنچانا جو خلیفہ پر خلیفہ ہونے کی حیثیت سے واجب ہے تو یقیناً یہ چیز اس پر حاکم ہونے کی وجہ سے واجب ہوگی، کیونکہ اس کے ہاتھ میں غلبہ ہے، اور اس پر یہ واجب ہے کہ ایک خاص متعیّن طریقے سے ہی اسلامی دعوت کو آگے لے کر جائے، اور وہ متعیّن طریقہ جہاد ہے۔ اس میں بھی عصمت کی کوئی شرط نہیں، بلکہ یہاں عصمت کی شرط کی کوئی گنجائش بھی نہیں۔

دوسری بات یہ کہ خلیفہ جب نافرمانی کرے گا تو اسے کسی ایسے امام کی کوئی حاجت نہیں جو اس کو معصیت کے ارتکاب سے روکے، بلکہ اس کام کے لیے تو امت کی ضرورت ہوگی جو اس کا محاسبہ کرے، اور اس

کو اس برائی سے باز رکھنے کی کوشش کرے۔ رسول اللہ ﷺ یہ فرما چکے ہیں کہ امت اس کا محاسبہ کرے گی، اور آپ ﷺ نے امت سے مطالبہ کیا کہ وہ خلیفہ پر انکار کرے گی۔ اور ہر وہ شخص جو خلیفہ کی نافرمانی پر اس سے راضی ہو گا یا اس کی معصیت میں اس کی تابعداری کرے گا اس کو اللہ کے رسول نے اللہ کے سامنے جوابدہ قرار دیا۔ امام مسلم نے روایت نقل کی، فرماتے ہیں کہ مجھے ابو غسان اور محمد بن بشار دونوں نے بیان کیا، کہ ہمیں معاذ یعنی ابن ہشام دستوائی نے بیان کیا اور انہیں ان کے والد نے قتادہ سے نقل کر کے بیان کیا اور انہیں حسن نے ضبہ بن محصن سے نقل کیا اور انہوں نے ام سلمہ رسول اللہ ﷺ کی زوجہ سے نقل کرتے ہوئے بیان فرمایا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

((إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا))

"تم پر ایسے امراء آئیں گے جن کی کچھ باتوں کو تم درست سمجھو گے اور کچھ باتوں کو برا سمجھو گے۔ پس جس نے بھی ان کی باتوں کو ناپسند کیا وہ بری ہوا، اور جس نے اس پر انکار کیا وہ محفوظ ہو گیا، لیکن جو شخص خلیفہ کی ان بری باتوں سے راضی ہو گیا اور اس نے تابعداری کر لی (تو وہ محفوظ نہیں)، صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول کیا ہم ان سے قتال نہ کریں؟ اس وقت آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں، جب تک وہ نماز پڑھیں۔" اس سے ظاہر ہوا کہ شریعت نے ایک ایسا طریقہ بیان کیا ہے جس میں خلیفہ کو معصیت کے ارتکاب سے روکا جا سکے، اور وہ طریقہ کسی امام کے موجود گی کا نہیں ہے بلکہ اس میں امت ہی کی

موجودگی کافی ہے۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ کو خود کسی اور خلیفہ کی ضرورت ہوگی جو اسے معصیت کے ارتکاب سے روکے، انہیں یہ معلوم ہی نہیں کہ حکومت کیا ہے اور نہ ہی حکومت کا تصور ان کے ہاں درست ہے۔ کیونکہ خلیفہ حکومت کے معاملے میں دوسرے خلیفہ کو صرف منع نہیں کرتا، بلکہ اس معاملے میں تو وہ قتال کرتا ہے۔ یا وہ اس خلیفہ کے تابع ہوتا ہے تو اس صورت میں وہ والی ہوتا ہے خلیفہ نہیں، اس کی سرکشی پر خلیفہ اس سے قتال کرے گا۔ تو یہاں یہ تصور کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک خلیفہ دوسرے خلیفہ کو معصیت کے ارتکاب سے روکے۔

تیسری بات یہ ہے کہ امامت کوئی خدائی منصب نہیں، یہ صرف ایک بشری یعنی انسانی منصب ہے، اور یہ منصب قانون الٰہی کی حفاظت کے لیے وجود میں نہیں لایا گیا، بلکہ یہ تو اس شریعت کو نافذ کرنے کے لیے وجود میں لایا گیا جسے اللہ نے سیدنا محمد ﷺ پر نازل فرمایا۔ جہاں تک رہا شریعت کی حفاظت کا معاملہ تو اللہ تعالیٰ نے خود اس کی حفاظت کا معاملہ اپنے ذمہ اسی طرح لیا ہے جس طریقے سے قران کی حفاظت کا معاملہ اپنے ذمے لیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ ۝﴾ [الحجر:6] ”بے شک ہم نے اس ذکر کو اتارا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔“ لہذا خلیفہ کے تقرر سے یہ مقصود نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو تعلیمات لائے وہ ان کی حفاظت کرے گا، جس کی بنیاد پر یہ کہا جا سکے کہ خلیفہ کو تمام احکام اسلام جاننے والا اور ان کو یاد رکھنے والا ہونا ضروری ہے۔ بلکہ اقامت خلیفہ سے اصل مقصد تو کتاب و سنت کے احکام کو قائم کرنا ہے، یعنی اسلام کو نافذ کرنا، اور اسلام کی دعوت دنیا تک پہنچانا مقصود ہے۔ اور اس کام کا کوئی ایسا تقاضا نہیں ہے کہ خلیفہ شریعت کے تمام احکام کا عالم ہو اور

انہیں یاد رکھنے والا ہو۔ اسی لیے اس چیز کا یہ بھی تقاضا نہیں ہو سکتا کہ وہ معصوم ہو۔ مزید براں خلیفہ کے تقرر سے اس خدائی مقصد کا تضاد بھی لازم نہیں آتا جس چیز کے لیے اس خلیفہ کو نصب کیا گیا ہے۔ جہاں تک رہی لوگوں کے اطمینان کی بات کہ وہ اس سے احکام اس یقین اور اطمینان کے ساتھ اخذ کریں کہ یہ حقیقت میں اللہ تعالی ہی کے احکام ہیں، ان میں کوئی بھی ایسا شک یا کجی داخل نہیں ہے جو ان احکام پر عمل کرنے اور ان کی تابعداری میں دخل انداز ہو سکے، تو اس چیز کا دار و مدار خلیفہ کے معصوم یا غیر معصوم ہونے پر نہیں۔ بلکہ اس چیز کا دار و مدار تو خود حکم کی دلیل پر ہوتا ہے۔ پس اگر کوئی دلیل شرعی موجود ہو اور اسے شرعی طریقے سے مستنبط کیا جائے تو لوگ مطمئن ہوں گے کہ یہ حکم ہی شرعی حکم ہے۔ اور اس حال میں ان کے دلوں میں اس کے بارے میں کوئی ایسا شخص بھی داخل نہیں ہو گا جو اس حکم پر عمل کرنے میں اور اس کی تابعداری کرنے میں مانع ہو سکے، اس چیز سے قطع نظر کہ خلیفہ کون ہے، اگرچہ حاکم کا استنباط ان کے استنباط کے مخالف ہی ہو، کیونکہ مجتہدین کے درمیان استنباط کا اختلاف کوئی ایسی چیز نہیں جو ایک حکم کو ایک مجتہد کے نزدیک تو حکم شرعی بنا دے، اور دوسرے مجتہد کے نزدیک حکم کو غیر شرعی رکھے، بلکہ یہ حکم تو تمام مسلمانوں کے نزدیک حکم شرعی ہو گا جب تک حکم کو مستنبط کرنے والے کے نزدیک ادلہ شرعیہ میں سے کسی دلیل سے مناسبت موجود ہے۔ اور لغت اور شریعت کی پہچان کے حساب سے اسی جیسا دوسرا استنباط بھی کیا جا سکتا ہے۔،،،

اور معصیت اور خطا کے امکان کی وجہ سے معصوم کی طرف دل کے مطمئن نہ ہونے اور اس بے یقینی کی بات ہے کہ یہ واقعتا اللہ کا حکم ہے یا نہیں، تو یہاں اصل مسئلہ حکم اور حاکم کا ہے کہ ایک حکم ہے جس کے بارے میں حاکم فیصلہ کر رہا ہے اور اس حکم کو ادا کر رہا ہے۔ تو مسئلہ لینے والے شخص کو جو اطمینان مطلوب

ہے وہ محض حکم کے بارے میں ہے کہ یہ واقعی اللہ کا حکم ہے یا نہیں، اس بارے میں مطلوب نہیں کہ حاکم اللہ کے حکم کو ادا کر رہا ہے یا نہیں یا حکم خداوندی کو ادا کر بھی رہا ہے کہ نہیں۔ تو یہاں اصل اعتبار اور اطمینانِ مطلوب اس حکم کے بارے میں ہے جس کا فیصلہ حاکم کر رہا ہے، چنانچہ اسے پرکھا جاسکتا ہے کہ وہ حکم اسلامی حکم ہے یا غیر اسلامی حکم ہے۔ یہاں حکم کرنے والے شخص کا کوئی اعتبار نہیں کہ وہ معصوم ہے یا نہیں۔ اب جو بات لوگوں میں اطمینان و بھروسا پیدا کرنے والی ہے، اور کسی حکم پر عمل کرنے اور اسے ماننے میں ان کے شک و ریب کو دور کرنے والی ہے وہ بات تو خود حکم کے اندر ہی موجود ہے کہ وہ شرعی حکم ہے یا نہیں۔ جس خلیفہ سے وہ حکم لے رہے ہیں اس خلیفہ کے معصوم ہونے یا نہ ہونے پر عوام کے بھروسے اور اعتماد کا کوئی تعلق نہیں۔

علاوہ ازیں رب العالمین خلافت کے منصب پر اپنے رسول کی طرف سے کسی کو خلیفہ نہیں بناتا، اور نہ ہی اس منصب پر کسی رسول کو اپنی طرف سے خلیفہ بناتا ہے، اس منصب پر تو مسلمانوں کی جماعت کسی کو اپنے اوپر خلیفہ بناتی ہے، اور وہ اس خلیفہ کے ہاتھ پر کتاب اللہ اور سنت رسول پر بیعت کرتی ہے۔ بیعت سے متعلق تمام احادیث کا عمومی نصوص سے وارد ہونا اور ان کی نسبت کسی متعیّن امام کے علاوہ مطلق امام کی طرف ہونا ہی اس پر دلیل ہے اور اسی طرح اپنے علاقوں میں امت سے متعلقہ خلیفہ کی عمومی ذمہ داریاں بھی اس بات پر دلالت کرتی ہیں۔ اس بنیاد پر خلافت کا منصب کسی بھی طور عصمت کا تقاضا نہیں کرتا۔

چوتھی بات یہ کہ جن نصوص کو عصمت کے شرط ہونے پر دلیل کے طور پر ذکر کیا گیا ہے ان میں ایک بھی

ایسی نص نہیں جو عصمت پر دلالت کرتی ہو۔ پہلی آیت: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾ [البقرة:124] ''میرا وعدہ نہیں پائیں گے ظالم لوگ۔'' اس آیت میں امام کے لفظ سے خلافت مراد ہی نہیں، اور نہ حکومت مراد ہے، قرآن کریم میں ایک سے زیادہ آیات میں لفظ امام آیا ہے، فرمان خداوندی ہے: ﴿وَ مِنْ قَبْلِهٖ كِتٰبُ مُوْسٰۤى اِمَامًا وَّ رَحْمَةً ؕ﴾ [الاحقاف:12] ''اور اس سے پہلے موسیٰ کی کتاب امام اور رحمت ہے۔'' ایک جگہ فرمایا: ﴿وَ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيّٰتِنَا قُرَّةَ اَعْيُنٍ وَّ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا ۝﴾ [الفرقان:74] ''اور وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب عطا فرما ہمیں ہماری بیویوں اور اولادوں سے آنکھوں کی ٹھنڈک، اور بنادے ہمیں متقیوں کا امام۔'' ان دونوں آیتوں میں امام کے لفظ سے ''قدوہ'' یعنی نمونہ مراد ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ ''اللہ جل شانہ کے الفاظ: ﴿وَّ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا ۝﴾ [الفرقان:74] میں مراد یہ ہے کہ ہم خود اپنے سے پہلوں کی اتباع کریں اور ہمارے بعد والے ہماری اتباع کریں۔'' چنانچہ آیت: ﴿وَ اِذِ ابْتَلٰۤى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ ؕ قَالَ اِنِّيْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ؕ قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ ؕ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾ [البقرة:124] ''اور جب آزمایا ابراہیم کو ان کے رب نے چند کلمات کے ساتھ جنھیں اس نے پورا کر دیا، تو کہا رب نے کہ بے شک میں تجھے امام بنانے والا ہو، ابراہیم نے کہا: اور میری ذریت میں سے بھی؟ اللہ نے کہا: میرا وعدہ ظالم لوگ نہ پائیں گے۔'' میں امامت سے مراد نبوت اور قدوہ یعنی نمونہ ہے۔ کیونکہ بعد والی آیات کعبہ اور اسماعیل علیہ السلام کی قوم، اور پھر ابراہیم علیہ السلام کی نبوت سے متعلق آرہی ہیں۔ تو آیت کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ میں تمہیں امام بنانے والا ہو جس کی پیروی کی جائے گی اور نبی بنانے والا ہو کہ لوگ تمھاری اتباع کریں

گے۔اس آیت میں امام کے لفظ سے خلافت یا حکومت مراد لینا ممکن ہی نہیں۔خاص کر جب کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حکومت سنبھالی ہی نہیں تھی اور نہ ہی آپ حاکم تھے۔بلکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نبی اور رسول تھے۔پھر جب آپ نے اپنی ذریت میں بھی اس منصب کو مانگا تب اللہ نے انھیں فرمایا کہ یہ منصب یعنی پیروی کا نمونہ اور نبوت ظالم لوگوں کو عطا نہ ہوگا۔چنانچہ اس آیت میں خلیفہ کی عصمت پر کوئی شرط نہیں۔مزید براں یہ کہ لفظ ظالمین کا مفہوم مخالف عادلین ہوگا، معصومین تو نہیں ہے۔کیونکہ غیر ظالم سے مراد معصوم تو نہیں ہوتا بلکہ ایسا شخص ہی مراد ہوگا جس نے ظلم کا ارتکاب نہ کیا ہو یعنی وہ عادل ہو۔

اور دوسری دلیل میں پیش کی گئی مکمل آیت یہ ہے: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ مَّنْ يَّهْدِيْٓ اِلَى الْحَقِّ ۭ قُلِ اللّٰهُ يَهْدِيْ لِلْحَقِّ ۭ اَفَمَنْ يَّهْدِيْٓ اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ يُّتَّبَعَ اَمَّنْ لَّا يَهِدِّيْٓ اِلَّآ اَنْ يُّهْدٰى ۚ﴾ [یونس: 35] ”کہہ دیجیے کہ کیا تمھارے شرکاء میں سے کوئی ایسا ہے کہ وہ حق کی راہنمائی کرتا ہو؟ کہہ دیجیے کہ اللہ ہی راہنمائی کرتا ہے حق کی۔پھر بھلا بتاؤ، جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے وہ اِس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی کی جائے یا وہ جو خود راہ نہیں پاتا اِلّا یہ کہ اس کی رہنمائی کی جائے؟“ امام قرطبی اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”انھیں کہہ دیجیے کہ اللہ حق کی طرف راہنمائی کرتا ہے، پھر اللہ نے انھیں ڈانٹتے ہوئے اور واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ جو شخص حق کی طرف راہنمائی کرتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کیا وہ پیروی کیے جانے کے زیادہ لائق ہے یا وہ جو خود راہ حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کی راہنمائی نہ کی جائے، اس سے مراد وہ بت ہیں جنھیں وہ معبود بنائے بیٹھے تھے، کیونکہ وہ کسی کو بھی راہ نہیں دکھا سکتے تھے، بلکہ وہ خود بھی اپنے راستے کو پا نہیں سکتے تھے اور اس پر چل نہیں سکتے سوائے اس کے کہ انھیں اٹھا کر لے جایا جائے،

اور کہیں منتقل نہیں ہوسکتے جب تک انھیں منتقل نہ کیا جائے۔" تو یہاں پوری آیت کا موضوع ہدایت اور ہدایت کی راہ دکھلانے والے کی پیروی کرنا ہے، حکومت اور خلافت سے اس کا کوئی تعلق نہیں، جب کہ امام لوگوں پر حکومت کرتا ہے اور یہی اس کا کام ہے، راہنمائی اس کا کام نہیں۔ وہ گمراہوں اور نافرمانوں کو سزائیں دیتا ہے اور کفار سے قتال کرتا ہے۔ اور آیت میں ہادی کا لفظ صرف رسول پر کہا گیا ہے، اور یہ معنیٰ خلیفہ پر صادق نہیں آتے، چنانچہ اس آیت کا خلیفہ کی عصمت سے کوئی تعلق نہیں، اور کیا حکومت کرنا راہنمائی کہلاتا ہے یا شریعت کا نفاذ کہلاتا ہے؟

اور تیسری آیت یعنی: ﴿ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ ﴾ [النساء:59] "اطاعت کرو اللہ کی، اور اطاعت کرو رسول کی اور تم میں سے اہل امر کی۔"

آیت میں اولو الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا اور اسے اللہ اور رسول کی اطاعت کے ساتھ ملا دیا گیا، یہ ملانا صرف اسی وجہ سے تھا کہ اولو الامر کی اطاعت کا حکم بھی ایسا ہی لازمی ہے جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور رسول کی اطاعت کا حکم ہے، جب تک کہ اولو الامر اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور رسول کی اطاعت کے ساتھ اپنے آپ کو پابند رکھیں۔ اس کے علاوہ کسی اور چیز کی وجہ سے اطاعت کا حکم نہیں۔ اگرچہ آیت میں بغیر کسی تخصیص کے اطاعت کا حکم بالکل عام آیا ہے لیکن اسے دیگر ان آیات واحادیث نے خاص کر دیا ہے جو معصیت و کفر کے علاوہ امور میں اطاعت کرنے کا حکم دیتی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے معصیت میں اطاعت نہ کرنے کا حکم دیا ہے اور صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ آیت میں امام کی معصیت پر انکار کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ اور اسی طرح کفر کے معاملے میں بھی اس کی اطاعت نہ کرنے کا حکم دیا ہے، اور اس پر بھی اکتفا

نہیں کیا گیا بلکہ کفر کے صدور پر تو امام سے قتال کرنے کا بھی حکم دیا گیا۔ اطاعت کو خاص کرنے والی یہ آیات و احادیث اس بارے میں صراحت کے ساتھ ناطق ہیں۔ ﴿وَ لَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا﴾[الکھف:28] ''اور اطاعت مت کریں اس شخص کی جس کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر دیا ہے۔'' ﴿فَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ [الفرقان: 52] ''پس اطاعت مت کریں کافروں کی'' ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِيْنَ۝﴾ [القلم: 7]''پس اطاعت مت کریں جھٹلانے والوں کی'' ﴿وَ لَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ۝﴾[القلم:10] ''اور اطاعت مت کریں ہر قسم کھانے والے کمینے کی'' ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا۝﴾[الدھر:24]''اور اطاعت مت کریں ان میں سے کسی گناہگار یا ناشکرے شخص کی''۔ ان آیات میں بظاہر تو رسول کو خطاب کیا گیا ہے مقصود امت کو خطاب کرنا ہے جب تک کہ آیت کے اندر ایسی کوئی دلیل نہ پائی جائے کہ یہاں خاص رسول اللہ ہی مراد ہیں، یا یہ آیت آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے۔ جب کہ یہاں ایسی کوئی دلیل نہیں وارد ہوئی کہ یہ آیت آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے۔ لہذا یہ پوری امت کے لیے عام خطاب ہے۔ بخاری نے نافع سے، اور انہوں نے عبداللہ سے، اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا:

((السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أَحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))

''سننا اور اطاعت کرنا لازم ہے مسلمان شخص پر ان چیزوں میں جنہیں وہ پسند کرے اور جنہیں وہ ناپسند کرے جب تک کہ اسے کسی گناہ کا حکم نہ دیا جائے۔ پس جب اسے کسی گناہ کا حکم دیا جائے تو نہ سنا جائے

گا اور نہ اطاعت کی جائے گی۔"

مسلم نے ابن عمر سے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت نقل کی:

((على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))

"آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ انسان پر سننا اور اطاعت کرنا لازمی ہے ان چیزوں میں جنہیں وہ پسند کرتا ہے اور جنہیں وہ ناپسند کرتا ہے۔ ہاں! اگر اسے معصیت کا حکم دیا جائے تب نہ بات سنی جائے گی اور نہ ہی اطاعت کی جائے گی۔" صحیح مسلم کی اس روایت میں خلفا اور امراء کی اطاعت کے بارے میں ایک روایت اور ہے:

((قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا))

"صحابہ نے فرمایا تو کیا ہم ان سے قتال نہ کریں اپ علیہ السلام نے فرمایا کہ نہیں کرو جب تک کہ وہ نماز پڑھیں۔" اور یہ بھی مروی ہے:

((قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة))

"کہا گیا کہ اے اللہ کے رسول کیا ہم انہیں تلوار سے دور نہ کر دیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ نہیں جب تک کہ وہ تم میں نماز قائم کریں۔" اور امام بخاری اور مسلم نے یہ الفاظ بھی نقل فرمائے:

((إلاّ أن تروا كُفراً بواحاً))

"مگر یہ کہ تم واضح کفر دیکھو" اور امام مسلم نے روایت فرمایا:

((فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع))

''پس تم میں سے جو شخص بھی اسے ناپسند کرے وہ بری ہو گیا، اور جو اس پر انکار کرے وہ محفوظ ہو گیا، لیکن جو شخص راضی ہو جائے اور پیروی کرے وہ بری نہیں۔'' تو یہ آیات اور احادیث خلیفہ کی اطاعت کو غیر معصیت اور غیر کفر کے ساتھ خاص کر دیتی ہیں۔ لہذا اس وقت یہ بات کہ غیر معصوم کبھی معصیت کا حکم دے سکتا ہے اور کبھی خطا کر سکتا ہے، کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ پس اگر ہر چیز میں حاکم کی اطاعت واجب ہوتی تو لازم ہوتا کہ اللہ تعالی نے دو ضدوں کو جمع کرنے کا حکم دیا، یعنی ایک تو خلیفہ کی اطاعت کا اور دوسرا معصیت کے حرام ہونے کا۔ لیکن یہ بات یہاں لازم نہیں آئے گی۔ کیونکہ در حقیقت یہاں دو ضدوں کو جمع کرنے کا حکم موجود ہی نہیں۔ اللہ تعالی حکم کر رہے ہیں معصیت اور کفر کے علاوہ امور میں امیر کی اطاعت کرنے کا۔ اور یہ بھی حکم کر رہے ہیں کہ معصیت اور کفر میں اطاعت نہیں کی جائے گی۔ اور ساتھ یہ بھی حکم کر رہے ہیں کہ معصیت کرنا حرام ہے۔ لہذا اس موضوع پر اللہ کے احکام میں کوئی تضاد یا کوئی تناقض موجود نہیں۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ آیت اس چیز پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی کہ خلیفہ کے لیے عصمت شرط ہے۔ لہذا اس سے استدلال کرنا ساقط ہوا۔

عصمت امام کا عقیدہ رکھنے والوں کے یہ دلائل ہیں، جو تمام کے تمام استدلال کے درجے سے ہی گرے ہوئے ہیں، اور حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ ان تمام چیزوں سے واضح ہوتا ہے کہ خلیفہ کا معصوم ہونا شرط نہیں، بلکہ ایسی کوئی شرط لگانا جائز بھی نہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خلافت ایک انسانی منصب ہے خدائی منصب نہیں۔ اس بنیاد پر اسلامی سلطنت ایک انسانی مملکت کہلائے گی خدائی مملکت

نہیں۔

خلیفہ کی معزولی

خلیفہ کی حالت میں اگر کوئی ایسی تبدیلی ہو جائے جو اسے خلافت سے نکال دے تو اس سے خلیفہ معزول ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس کی حالت میں کوئی ایسی تبدیلی ہو جائے جس سے وہ خلافت سے نکلتا تو نہیں لیکن شرعی طور پر اس کے لیے خلافت جاری رکھنا جائز نہیں رہتا، تو اس صورت میں خلیفہ واجب العزل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ کل دو حالتیں ہوئیں: ایک وہ جو خلیفہ کو خلافت سے نکال دیتی ہے، اور ایک حالت وہ جس میں خلیفہ واجب العزل ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی حالت جو خلیفہ کو خلافت سے نکال دیتی ہے اس حالت کے آنے پر خلیفہ کی اطاعت کرنا واجب نہیں رہتا۔ اور دوسری حالت جس میں خلیفہ واجب العزل ہو جاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ خلیفہ کے معزول ہونے تک اس کی اطاعت واجب رہتی ہے۔ تو حالت کی وہ تبدیلی جو اسے خلافت سے نکال دیتی ہے یہ تین امور میں منحصر ہے:

پہلی حالت تو یہ ہے کہ وہ اسلام سے مرتد ہو جائے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اس پر کامل جنون طاری ہو جائے جس سے صحت کی کوئی امید نہ ہو۔

اور تیسری حالت یہ کہ وہ کسی طاقتور دشمن کے ہاتھ میں قید ہو جائے جس سے چھٹکارے پر کوئی قدرت نہ ہو، اور اس کی رہائی کی کوئی امید بھی نہ رہے۔

ان تین احوال میں خلیفہ خلافت سے نکل جاتا ہے، اور فوری طور پر معزول ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ابھی تک اس کی معزولی کا فیصلہ نہ کیا جائے تب بھی اس کی اطاعت واجب نہیں رہتی، اور نہ اس کے احکام نافذ

ہوتے ہیں ہر اس شخص کے لیے جس کے نزدیک ان تین صفات میں سے کوئی بھی ایک صفت خلیفہ کے لیے ثابت قرار پائے۔ ہاں البتہ یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا کہ خلیفہ میں ان صفات میں سے کوئی ایک صفت واقعتًا در آئی ہے، اور یہ ثابت کرنے کا معاملہ محکمہ مظالم کے سامنے ہونا ضروری ہے۔ تب وہ محکمہ فیصلہ کرے گا کہ خلیفہ خلافت سے نکل چکا ہے اس لیے وہ معزول کیا جا چکا۔ تب مسلمان کسی اور شخص سے عقد خلافت کریں گے۔ اب حالت کی وہ تبدیلی جو خلیفہ کو خلافت سے نکالتی تو نہیں لیکن اس کی بناء پر اس کے لیے اپنی خلافت جاری رکھنا جائز نہیں رہتا، یہ چیزیں کل پانچ امور میں منحصر ہیں:

ایک حالت تو یہ ہے کہ خلیفہ کی عدالت مجروح ہو جائے بایں طور کہ وہ ظاہر الفسق ہو جائے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اس کی جنس تبدیل ہو کر وہ عورت یا خنثیٰ مشکل بن جائے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ جزوی جنون طاری ہو جائے، کہ کبھی تو جنون سے افاقہ ہو اور کبھی جنون طاری ہو جائے۔ تب اس حالت میں اس پر کوئی وصی یا وکیل مقرر کرنا درست نہیں، کیونکہ عقد خلافت تو اس کی شخصیت پر کیا گیا ہے، تو کسی اور کے لیے جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ اس کے قائم مقام بنے۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ خلیفہ کسی بھی وجہ سے خلافت کی ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھانے سے عاجز ہو جائے، اب یہ صورت حال خواہ کسی جسمانی اعضاء کی کمی کی بناء پر پیدا ہوئی ہو یا کسی ایسی عاجز کر دینے والی بیماری سے پیدا ہوئی ہو جو اسے اعمال خلافت قائم رکھنے سے روک دے، اور اس بیماری سے صحت یابی کی کوئی امید بھی نہ ہو۔ تو اصل اعتبار خلافت کی ذمہ داریوں سے عاجز ہونے پر ہے۔ کیونکہ جن اعمال کے قیام کے لیے اسے خلیفہ مقرر کیا گیا ہے جب وہ انھی کو قائم کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس سے امور دینیہ اور مسلمانوں کی مصلحتیں معطل ہو کر رہ جائیں گی۔ جو ایسی برائی ہے جس کا ازالہ کرنا واجب ہے۔ بہر حال ان

صورتوں میں معزول کرنے سے ہی اس کی خلافت ختم ہوگی تاکہ اس کی جگہ کسی دوسرے خلیفہ کو قائم کیا جاسکے۔ چنانچہ اس حالت میں خلیفہ کو معزول کرنا واجب ہوجاتا ہے۔

پانچویں حالت یہ ہے کہ خلیفہ ایسا مجبور ہوجائے جس کی بناء پر وہ مسلمانوں کی مصلحت میں شریعت کے مطابق اپنی رائے سے تصرف کرسکنے سے عاجز ہوجائے۔ تو جب کوئی اسے اس درجہ مغلوب کردے کی اس کے غلبے کی بناء پر وہ مسلمانوں کی مصلحت میں شریعت کے مطابق اپنی رائے سے تصرف کرسکنے سے عاجز ہوجائے، تو اس صورت میں اسے حکماً خلافت کی ذمہ داریوں سے عاجز ہی سمجھا جائے گا اور اسے معزول کرنا واجب ہوجائے گا۔ یہ معاملہ دو صورتوں میں ممکن ہوسکتا ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ خلیفہ پر کوئی ایک شخص یا اس کے حامیوں کی بڑی تعداد اس پر غلبہ پالیں، اور وہ معاملات کو نافذ کرنے میں اور خلیفہ کو مغلوب رکھنے میں دست درازی سے کام لیں، اور اپنی رائے ایسے چلائیں کہ خلیفہ ان کی مخالفت سے عاجز ہوجائے، اور ان کی رائے کے مطابق چلنے پر مجبور ہوجائے۔ تو اس حال میں دیکھا جائے گا کہ اگر تھوڑی سی ہی مدت میں خلیفہ کے لیے ان لوگوں کے غلبے اور تسلط سے نکلنے کی کوئی امید ہے تو اسی قدر مہلت دی جائے گی، تاکہ ان لوگوں سے گلوخلاصی کرلے۔ اگر خلیفہ ان سے چھٹکارا حاصل کرلے تو خلافت سے مانع دور ہوجائے گا اور عاجزی ختم ہوجائے گی۔ ورنہ دوسری صورت میں خلیفہ کو معزول کرنا واجب ہوجائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خلیفہ ایسی حالت میں آجائے جو قیدیوں کے مشابہ ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ دشمن کے تسلط اور اس کے نفوذ میں آجائے، دشمن جیسے چاہے اسے چلاتا ہے، اور مسلمانوں کی خیر خواہی کے معاملے میں خلیفہ کی رائے کو کالعدم کردیتا ہے۔ اس صورت میں بھی دیکھا جائے گا اگر کچھ ہی مدت

میں دشمن کے تسلط سے خلیفہ کی گلو خلاصی کی کوئی توقع ہے تو اتنی ہی مدت اسے مہلت دی جائے گی۔ اس مدت میں دشمن سے خلاصی اس کے لیے ممکن ہو جائے اور وہ دشمن کے تسلط سے چھٹکارا حاصل کر لے تو مانع زائل ہو جائے گا اور عجز ختم ہو جائے گا، ورنہ اس کو معزول کرنا ضروری ہو جائے گا۔

تو ان پانچ حالات میں سے کسی بھی حالت کے پیش آجانے پر خلیفہ کو معزول کرنا واجب ہے، ہاں البتہ واقعی کوئی ایسی حالت خلیفہ میں پیش آئی ہے یا نہیں، اس بات کو ثابت کرنا انتہائی ضروری ہے۔ اور یہ اثبات محکمہ مظالم کے سامنے ہی ہوگا، چنانچہ پھر وہ محکمہ عقد خلافت کو فسخ کرنے کا اور خلیفہ کی معزولی کا حکم لگائے گا۔ اس طرح خلیفہ معزول ہو جائے گا اور مسلمان تین دنوں کے اندر اندر کسی اور شخص کے لیے خلافت کا عقد کر لیں گے۔

امارت

امارت، ریاست اور قیادت ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں، اسی طرح امیر، رئیس اور قائد بھی ایک ہی معنیٰ میں ہیں۔ لیکن خلافت دنیا میں موجود تمام مسلمانوں کی ریاست کا نام ہے، یہ امارت کا حصہ اور اسی میں داخل ہے۔ لہذا خلیفہ امیر ہے جسے امیر المؤمنین کہا جاتا ہے۔ امارت عام اور خلافت اس کے مقابلے میں اخص ہے، اور دونوں چیزیں ریاست ہیں۔ لہذا خلافت کا لفظ ایک معروف منصب کے ساتھ ہی خاص ہے، جب کہ امارت کا لفظ ہر امیر کے لیے بولا جاتا ہے۔

چنانچہ مسلمانوں کو حکم ہے کہ خود پر ایک امیر کو مقرر کریں، جیسا کہ ایک خلیفہ مقرر کرنے کا انھیں حکم ہے، کیونکہ امارت بھی حکومت کی ایک قسم ہے۔ تو امارت ایسے معاملے کی ذمہ داری سونپنے کا نام ہے جو

اس معاملے ہی تک رہتی ہے۔ اس میں اور خلافت میں فرق یہ ہے کہ خلافت دنیا میں موجود تمام مسلمانوں کے لیے عام ہے، جب کہ امارت صرف اسی شخص کے بارے میں خاص ہے جس کو لوگوں نے امیر بنایا اور اسی معاملے کی حد تک خاص ہے جس کی ذمہ داری سونپی گئی ہے۔ یہ امارت اس شخص سے آگے کسی اور کو نہیں جائے گی جسے امیر بنایا گیا ہے اور اس ذمہ داری سے آگے نہیں جائے گی جو امیر کو سونپی گئی ہے۔

ریاست، قیادت اور امارت شرعی حکم ہیں، محض طریقہ کار نہیں۔ جن حدود کے ساتھ اللہ اور شریعت نے اسے مقید کیا ہے مسلمان ان حدود کے مکمل پابند ہیں۔

مسلمانوں کی ہر وہ جماعت جو کسی مشترک غرض کے لیے قائم ہو ان پر فرض ہے کہ وہ اپنے اوپر ایک امیر مقرر کرلیں۔ لیکن اگر کوئی معاملہ ہر ہر شخص کے ساتھ خاص ہو، ہر ایک کا معاملہ دوسرے سے جدا ہو تو اس صورت میں اس جماعت سے اس حال میں یہ مطلوب نہ ہوگا کہ وہ خود پر کوئی امیر مقرر کریں۔

لہذا امارت ایسی جماعت پر ہوگی جو کسی باہمی مشترک کام کے لیے مصروف عمل ہو تاکہ امیر کو غلبہ حاصل ہو اور اس کا فیصلہ حرف آخر ہو۔ لہذا کسی بھی جماعت کے درمیان ایک مشترک معاملے کا وجود ان پر لازم کر دیتا ہے کہ وہ خود پر کوئی آمر مقرر کریں، وگرنہ ان کے درمیان باہمی اختلاف ہوگا اور بالآخر چپقلش پیدا ہوگی۔

کسی بھی مشترک معاملے کو سرانجام دینے والی مسلمانوں کی جماعت کی طرف سے خود پر ایک رئیس مقرر کرلینا ان دلائل کی بنیاد پر فرض ہے: مسند احمد میں عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا يحل لثلاثة نَفرٍ يكونون بأرضِ فلاةٍ إلا أمروا عليهم أحدهم))

"کوئی بھی تین افراد جو صحرائی زمین میں ہوں ان کے لیے سوائے اس کے کچھ حلال نہیں کہ وہ خود میں سے کسی کو اپنے اوپر امیر مقرر کرلیں۔" اسی طرح مسند بزار میں صحیح سند کے ساتھ حدیث مروی ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

((إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا عليكم أحدكمٌ ذاك أمير أمره رسول الله))

"جب تم تین افراد کسی سفر میں ہو تو خود پر اپنے میں سے کسی کو امیر مقرر کرلو، یہ ایسا امیر ہے جس کا حکم رسول اللہ ﷺ نے دیا ہے۔" بزار ہی میں صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمر سے روایت مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم))

"جب تین لوگ کسی سفر میں ہو تو انھیں چاہیے کہ خود میں سے کسی کو اپنے اوپر امیر مقرر کرلیں۔" اور سنن ابی داؤد میں ابوسعید خدری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم))

"جب تین افراد کسی سفر میں نکلیں تو انھیں چاہیے کہ وہ خود پر کسی کو امیر مقرر کرلیں۔"

تو یہ تمام احادیث اس بابت صریح ہیں کہ تین کی تعداد تک پہنچنے والی ہر جماعت پر لازم ہے کہ وہ خود پر خود ہی میں سے کسی کو امیر بنالیں۔ احادیث میں یہ الفاظ کہ "صحرا میں"، "سفر میں" یہ واضح کر رہے ہیں کہ یہ امارت کا معاملہ ان لوگوں میں ضروری ہے جو کسی باہمی اور مشترک کام میں لگے ہوں جیسے صحرا

میں یا سفر یا اس جیسے دیگر مشترک اعمال میں لگے ہوں۔ اسی میں حزب، جمعیت، سریہ، لشکر، محلہ، شہر اور ملک وغیرہ سب کے سب داخل ہو گئے۔ جب یہ حکم کم از کم ان لوگوں کے لیے بھی ہے جو تین کی تعداد میں ہوں صحرا یا سفر وغیرہ میں تو جب اس سے بڑی جماعت ہو یا مقصد اور عمل بھی اس سے عظیم تر ہو ان کے لیے بھی یہی حکم ہونا زیادہ اولی اور مناسب ہو گا۔

لہذا احادیث صحرا، سفر یا ان کے علاوہ ہر ایسے کام کو بھی شامل ہیں جو ان سے بھی بڑے مقاصد کہلاتے ہوں۔ کیونکہ مفہوم موافق اسی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ اصولی قاعدہ ہے کہ فحوائے خطاب (جو شے خطاب کا مفہوم ہے) پر عمل کیا جاتا ہے۔ لہذا جب کسی چیز کا حکم یا کسی چیز کی ممانعت کی گئی ہو تو مامور بہ یا منہی عنہ سے جو چیز سمجھ میں آتی ہے وہ بھی امر اور نہی میں اسی طرح داخل ہوتے ہیں جس طرح بعینہ مامور بہ اور منہی عنہ خود داخل ہوتے ہیں، اور یہ حکم یا نہی منطوق (جس کی صراحت ہے) کے ساتھ خاص نہیں رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا حکم ہو یا کسی چیز سے ممانعت کی جائے تو امر اور نہی اس معنیٰ کو بھی شامل ہو گا جس میں اس کے مقابلے میں اکثریت اور اولویت زیادہ پائی جاتی ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ والدین کو گالی دینا اور انھیں مارنے کی حرمت قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ [بنی اسرائیل: 23] ''پس مت کہو انھیں اف۔'' اسی طرح یتیموں کے مال کو برباد کرنا اس آیت کی رو سے حرام ہے: ''بے شک جو لوگ یتیموں کے اموال ظلماً کھاتے ہیں۔'' اسی طرح اہل کتاب میں کچھ لوگ بہت زیادہ مال سے کم مال کی امانت بھی واپس کر دیتے ہیں اور کچھ لوگ ایک دینار سے اوپر کی امانت بھی واپس نہیں کرتے یہ اس آیت سے بطریق اولی ثابت ہوتا ہے: ﴿وَمِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ

مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُّؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ ۚ وَمِنْهُمْ مَّنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِدِيْنَارٍ لَّا يُؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ ﴾ [آل عمران: 75] ''اور اہل کتاب میں سے بعض وہ ہیں جنھیں آپ بہت سارا مال امانت رکھوادو تو وہ یہ مال آپ کی طرف واپس کر دیں گے، اور ان ہی میں سے کچھ ایسے ہیں کہ جنھیں ایک دینار امانت رکھوادو تو یہ مال وہ آپ کی طرف واپس نہیں کریں گے۔'' لہذا اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے سفر اور صحرا میں کسی ایک شخص کو امیر بنانے کا حکم فرمایا ہے، لہذا جو معاملہ سفر یا صحرا میں ہونے سے بھی زیادہ اہم ہے یہ حکم اس کو بطریق اولیٰ شامل ہوگا۔ تب ہر وہ شے جس پر فحوائے کلام یعنی مفہوم موافقت دلالت کرے گا وہ چیز بھی اسی حکم میں داخل ہوگی۔ گذشتہ احادیث میں مفہوم موافقت معتبر ہونے کی تائید پر اس بات سے بھی دلالت ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا عمل بھی اسی کے موافق ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان معاملات میں بھی امیر مقرر فرمایا جو سفر سے زیادہ اہم تھے، یعنی حج میں امیر بنایا، غزوات میں امیر مقرر فرمایا اور حکومت میں امیر بنایا۔

یہ معاملہ تو اس زاویے سے ہوا کہ کسی بھی جگہ میں موجود جماعت یا کسی مشترک کام میں لگی ہوئی جماعت پر واجب ہے کہ وہ خود پر کوئی نہ کوئی امیر مقرر کرے۔ لیکن امیرِ حاکم کے بارے میں شریعت فیصلہ کرتی ہے کہ وہ ایک ہی ہو، ایک سے زائد نہ ہو۔ اسلام نہ تو اجتماعی قیادت کو پہچانتا ہے اور نہ ہی اجتماعی ریاست کو، اسلام میں تو قیادت خالص ایک ہی شخص کی ہوتی ہے، لہذا واجب ہے کہ ایک ہی شخص رئیس، امیر یا قائد ہو۔ ایک سے زائد ہونا جائز نہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے اپنے فعل اور گذشتہ احادیث کے الفاظ میں اس بات پر واضح دلائل موجود ہیں۔

تمام کی تمام احادیث ناطق ہیں کہ ”ان میں سے ایک“، ”ان میں سے ایک“۔ لفظ احد جس کا ترجمہ ”ایک“ ہے، یہ ایک ہی لفظ ہے جو ایک خاص عدد پر دلالت کرتا ہے، اس سے زائد پر نہیں، مفہوم مخالف سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے۔ تعداد، صفت، غایت یعنی انتہاء اور شرط کے معاملات میں بغیر نص بھی مفہوم مخالف پر عمل کیا جاتا ہے۔ مفہوم مخالف کو سوائے ایک صورت کے کبھی نہیں چھوڑا جاتا، اور وہ صورت یہ ہے کہ،،،

کوئی ایسی نص وارد ہو جو اس مفہوم مخالف کو لغو قرار دے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: ﴿وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: 33] ”اور مت مجبور کرو اپنی باندیوں کو زنا پر اگر وہ پاکدامنی چاہتی ہیں۔“ اس آیت کا مفہوم مخالف یہ بنتا ہے کہ جب باندیاں خود پاکدامنی نہیں چاہتیں تو انھیں مجبور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ مفہوم مخالف اس آیت کی وجہ سے لغو قرار پاتا ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ؕ وَسَآءَ سَبِيْلًا ۝﴾ [بنی اسرائیل: 32] ”اور مت قریب جاؤ زنا کے، بے شک وہ فحاشی ہے اور برا راستہ ہے۔“ لیکن جب کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو مفہوم مخالف کو لغو قرار دیتی ہو تو اس وقت اس پر عمل کیا جائے گا، جیسے فرمان باری تعالیٰ: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: 2] ”زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد، پس کوڑے مارو ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے۔“ اور اسی طرح یہ حدیث:

((إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث))

”جب پانی دو قلوں کی مقدار تک پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا۔“ تو ان دونوں نصوص میں حکم مخصوص

عدد کے ساتھ جاری کیا گیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس عدد کے برعکس اگر معاملہ ہو تو اس کا حکم اس کے برخلاف ہوگا۔ لہذا معلوم ہوگا کہ زانی کو سو کوڑوں سے زائد مارنا جائز نہیں، اور اسی طرح جو پانی دو قلوں سے کم ہو وہ (قلیل نجاست گرنے سے بھی) ناپاک ہو جاتا ہے۔" تو اس بنیاد پر رسول اللہ ﷺ کے یہ فرامین:

((فليؤمروا أحدهم))

"تو انھیں چاہیے کہ خود میں سے کسی ایک کو امیر بنالیں"

((إلا أمّروا أحدهم))

"مگر یہ کہ خود میں سے کسی ایک کو امیر بنالیں"

((فأمروا أحدكم))

"پس اپنے میں سے کسی ایک کو امیر بنالو"۔ ان فرامین کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک سے زائد کو امیر بنالینا درست نہیں۔ چنانچہ امارت صرف ایک ہی شخص کو حاصل ہوگی۔ از روئے احادیث ایک سے زائد شخص کو مطلقاً امارت سونپنا جائز نہیں۔ یہ بات حدیث کی صراحت سے بھی اور مفہوم سے بھی واضح ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا عمل مبارک بھی اس کی تائید کرتا ہے، کیونکہ وہ تمام احادیث جن میں رسول اللہ ﷺ نے کسی کو امیر بنایا، ایک ہی شخص کو امیر بنایا، ایک جگہ پر ہرگز کبھی ایک سے زائد شخص کو امیر نہیں بنایا۔

باقی وہ جو حدیث رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے معاذ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ

عنہما کو یمن کی طرف بھیجتے ہوئے فرمایا:

((یسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا))

"تم دونوں آسانی کرنا، مشکلات مت کرنا، اور خوشخبری سنانا متنفر مت کرنا اور ایک دوسرے سے اتفاق رکھنا۔" تو یہ حدیث اس بات پر دلالت ہرگز نہیں کرتی کہ آپ ﷺ نے ایک ہی جگہ میں دو افراد کو امیر بنا کر بھیجا، کیونکہ یہ حدیث بخاری میں ان الفاظ سے مروی ہے:

((حدثنا مسلم حدثنا شعبة حدثنا سعيد بن أبي بردة عن أبيه قال: بعث النبي ﷺ جده أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن فقال: يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا))

"ہمیں مسلم نے بیان کیا، انھیں شعبہ نے اور انھیں سعید بن ابی بردہ نے اپنے والد سے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے دادا ابو موسیٰ اشعری اور معاذ رضی اللہ عنہما کو یمن کی طرف بھیجا اور فرمایا کہ آسانی کرنا، مشکلات مت کھڑی کرنا، اور خوشخبری دینا متنفر مت کرنا، اور ایک دوسرے سے اتفاق رکھنا۔" پھر باب المغازی میں بھی یہ حدیث آئی ہے، اس میں یہ الفاظ موجود ہیں: "ہمیں موسیٰ نے بیان کیا، انھیں ابو عوانہ نے اور انھیں عبد الملک نے ابو بردہ سے نقل کر کے بیان کیا، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو موسیٰ اور معاذ بن جبل کو یمن کی طرف بھیجا اور راوی کہتے ہیں کہ ان دونوں کو ایک ایک صوبے میں بھیجا، کیونکہ یمن کے دو صوبے ہیں۔ بہر حال پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ آسانی کرنا، مشکلات مت پیدا کرنا، خوشخبری سنانا متنفر مت کرنا، پس پھر وہ دونوں کے دونوں اپنے اپنے کام کی طرف چل

دیے۔"

تو یہ روایت گذشتہ روایتوں کی تفسیر کر رہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دو افراد کو یمن کی طرف بھیجا مگر ان میں سے ہر ایک کو یمن کے الگ الگ حصوں میں بھیجا، چنانچہ دونوں افراد ایک ہی جگہ میں امیر نہیں بنائے گئے تھے، ان میں سے ہر ایک اس جگہ امیر تھا جہاں دوسرا ساتھی امیر نہیں بنایا گیا تھا۔ اس بنیاد پر یہ جائز نہیں کہ ایک ہی معاملے میں دو شخص رئیس یا امیر ہوں اور نہ ایک جگہ میں دو امیر ہو سکتے ہیں۔ بلکہ رئیس یا امیر کا صرف ایک ہونا ہی واجب ہے۔ اس سے زیادہ ہونا حرام ہے۔

ہاں البتہ یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ اسلام میں ریاست و امارت اور قیادت کا مطلب مطلق سرداری نہیں ہے، کیونکہ سرداری کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ سب کے سب لوگ اس سردار ہی کے تابع ہوں گے، جب کہ اسلام میں ریاست رئیس کو محض شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے ان امور سے متعلق سونپی جاتی ہے جن معاملات میں اسے امیر یا رئیس بنایا گیا ہے، اور ان معاملات کو نافذ کرنے کے لیے سونپی جاتی ہے کہ جنھیں نافذ کرنے کی صلاحیت امارت کی صورت میں اسے حاصل ہوتی ہے۔

لیکن اس کے برعکس اب اسلامی ممالک میں جو رائج ہو چکا ہے کہ کسی معاملے کے لیے کونسل، کمیٹی یا کوئی انتظامی ادارہ وغیرہ قائم کیا جاتا ہے جسے باقاعدہ ریاستی اختیارات بھی حاصل ہوتے ہیں تو ایسے کسی ادارے کو، کونسل کو، یا کمیٹی کو حکومت سونپنا شریعت کے خلاف ہے۔ کیونکہ یہاں تو امارت مکمل ایک جماعت کو سونپ دی گئی ہے جس کی حرمت نص حدیث سے ثابت ہے۔ تاہم جب کمیٹی، مجلس یا ادارہ ذمہ داریوں کو سنبھالنے، مسائل کے حل تلاش کرنے اور شوریٰ کے قیام کے لیے بنائی جائے تو یہ جائز ہے، اور اسلام میں اس کی گنجائش موجود ہے، کیونکہ ان باتوں پر تو اللہ نے مسلمانوں کی تعریف بھی فرمائی ہے کہ

ان کے معاملات ان کی باہمی شوریٰ کے ذریعے طے پاتے ہیں۔ اس صورت میں ذمہ داریوں سے متعلق اس کمیٹی کا فیصلہ اکثریتی رائے پر لازم العمل ہوگا، اور جہاں تک احکام، اور ایسی آراء کا تعلق ہے جو فکری یا فنی نوعیت کی ہوں تو اس معاملے میں اس کمیٹی کا فیصلہ ایک مشورے کی حیثیت رکھتا ہے، جب ذمہ دار عزم کرلے تو وہ ان مشوروں میں سے جو مناسب سمجھے نافذ کر سکتا ہے۔ لیکن آج کل جو کمیونزم مفکرین کی ابحاث کا تعلق ہے کہ قیادت اجتماعی ہوتی ہے یا فردی ہوتی ہے، اسلام میں اس بحث کا کوئی تصور ہی نہیں، کیونکہ اسلام نے نصوص میں بھی اور عملی طور پر بھی قیادت کو فردی قرار دیا ہے، اسی پر صحابہ کا اجماع ہے اور ہر زمانے میں مسلمان اسی پر عمل پیرا رہے ہیں۔

اطاعت

مملکت میں نظم ونسق کو قائم کرنے کے لیے اطاعت ایک بنیادی معاملہ ہے، ریاست اور جماعت مسلمین میں عمومی نظم برقرار رکھنے والی چیزوں میں سے اہم ترین چیز یہی ہے۔ اسی لیے قرآن کریم نے وحی، معجزات، رسالت اور رسول کی شخصیت سے قطع نظر بھی بہت سی آیات میں اطاعت پر ابھارا ہے۔ اور یہ تمام آیات اطاعت کی حیثیت کو اجاگر کرنے کے لیے کافی ہیں۔ قرآن کریم میں جس اطاعت کا ذکر ہے وہ وہی اطاعت ہے جس کی بنیاد پر مملکت اور امت کا وجود ممکن ہوتا ہے۔ اور ان ہی آیات میں اطاعت کا حکم بھی موجود ہے۔ اگر کوئی ایسا حکم ہو جس کے مطابق چلنا لازم ہو تو آیات قرآنیہ میں ایسے احکام کی اطاعت کرنے کا حکم آیا ہے، اور اس اطاعت کو مسلمان کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت کے طور پر بیان کرتا ہے۔ اور اسی طرح جہاں اطاعت کرنا جائز نہیں ان معاملات میں مسلمانوں کو اطاعت سے

اس طرح رکنے کا حکم آیا ہے کہ اس پر عمل کرنے کی قطعًا کوئی گنجائش نہیں، بلکہ مسلمان پر لازم ہوگا کہ تب خود کو ایسے معاملات کی بجاآوری سے دور رکھے۔ لہذا اطاعت کی خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے ہم قرآن میں لکھا ہوا پاتے ہیں: ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ ۚ﴾ [آل عمران: 32] ''اطاعت کرو اللہ کی اور رسول کی۔''، اور ﴿فَاتَّبِعُوْنِيْ وَ اَطِيْعُوْٓا اَمْرِيْ ۝﴾ [طه: 90] ''پس میری اتباع کرو اور میرا ہی حکم مانو۔''، ﴿وَ اسْمَعُوْا وَ اَطِيْعُوْا﴾ [التغابن: 16] ''اور سنو اور کہنا مانو''، ﴿وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ﴾ [النساء: 13] ''اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرے اللہ اسے ایسے باغات میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی۔'' ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ﴾ [النساء: 80] ''جس نے رسول کی اطاعت کی تو یقینًا اس نے اللہ کی اطاعت کی۔'' ﴿وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ﴾ [النساء: 69] ''اور جو لوگ اللہ اور رسول کی اطاعت کرے وہ لوگ ان لوگوں کے ساتھ ہیں جن پر اللہ نے انعام فرمایا۔'' ان آیات میں دیکھیے کہ اللہ نے مطلق اطاعت کا حکم فرمایا ہے، اور اس اطاعت کو کسی خاص بات سے مقید نہیں فرمایا۔ جب کہ ہم رسول اللہ ﷺ کی احادیث مبارکہ کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ حکام اور ولات (والیوں) کی ہر حال میں اطاعت کا حکم کرتے ہیں سوائے اس بات کے کہ وہ کسی گناہ کا حکم کریں۔ صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما رسول اللہ ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

((من كره من أميره شيئًا فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية))

''جو شخص اپنے امیر میں کوئی چیز ناپسند کرے تو اسے چاہیے کہ وہ اس پر صبر کرے، کیونکہ جو شخص بھی سلطان کی اطاعت سے ایک بالشت بھی نکل جائے اور اس کی موت اسی حالت میں آئے تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔'' اور امیر کی اطاعت نہ کرنے کو رسول اللہ ﷺ نے جماعت سے علیحدگی باور کروایا ہے۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ ابو رجاء العطاردی فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو سنا کہ وہ آپ ﷺ سے نقل فرما رہے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا:

((من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية))

''جو شخص اپنے امیر سے کوئی ایسی چیز دیکھے جسے وہ پسند نہ کرتا ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اس پر صبر کرے، کیونکہ جو شخص جماعت سے ایک بالشت بھی جدا ہوا، اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔'' اور جن چیزوں پر رسول اللہ ﷺ نے اطاعت کی بیعت لی تھی ان کے بارے میں بخاری کی روایت ہے کہ جنادہ ابن ابی امیہ فرماتے ہیں:

((دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض قلنا أصلحك الله حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي ﷺ قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرةً علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال: إلا أن تروا كفراً بواحًا عندكم من الله فيه برهان))

''ہم عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے وہ مریض تھے اور ہم نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ آپ کو صحت عطا فرمائے۔ کوئی حدیث بیان کیجئے جس کا نفع آپ کو اللہ تعالیٰ پہنچائے۔ انہوں نے بیان کیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے لیلۃ العقبہ میں سنا ہے کہ آپ ﷺ نے ہمیں بلایا اور ہم نے آپ سے بیعت کی۔ انہوں (عبادہ بن صامت) نے بیان کیا کہ جن باتوں کا نبی کریم ﷺ نے ہم سے عہد لیا تھا ان میں یہ بھی تھا کہ خوشی و ناگواری، تنگی اور کشادگی اور اپنی حق تلفی میں بھی اطاعت و فرمانبرداری کریں اور یہ بھی کہ حکمرانوں کے ساتھ حکومت کے بارے میں اس وقت تک جھگڑا نہ کریں جب تک ان کو اعلانیہ کفر کرتے نہ دیکھ لیں۔ اگر وہ اعلانیہ کفر کریں تو تم کو اللہ کے پاس سے دلیل مل جائے گی۔'' چنانچہ آیات و احادیث اس بابت صراحتًا اطاعت کا حکم کرتی ہیں، البتہ یہ اطاعت اسلامی حدود کے ساتھ مقید ہیں، اسی لیے دیگر بہت سی احادیث میں اللہ کی نافرمانی کے معاملات میں اطاعت سے منع فرمایا گیا ہے۔ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق))

''خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی فرمانبرداری نہیں۔'' اور بخاری کی روایت میں ہے کہ نافع عبد اللہ سے، اور وہ رسول اللہ ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع وطاعة))

''مسلمان شخص پر لازم ہر چیز جو وہ (حاکم سے) سنے، اس پر اطاعت کرے خواہ اسے پسند ہو یا ناپسند ہو،

جب تک اسے معصیت کا حکم نہ کیا جائے، جب اسے معصیت کا حکم کیا جائے تو اس میں نہ سننا ہے اور نہ اطاعت ہے۔"

البتہ اس اطاعت کا حکم اللہ عزوجل نے اس صورت میں دیا ہے جب یہ عمومی نظم کے لیے ہو، علاوہ ازیں اگر یہ اطاعت اسلام کے مخالف ہو یا اللہ کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کے لیے ہو تو اسلام ایسی اطاعت سے منع فرماتا ہے۔ اسی وجہ سے اللہ جل شانہ نے ہمیں بعض اطاعتوں سے صراحتاً منع فرما دیا ہے، چنانچہ فرمان ہے: ﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تُطِيْعُوْا فَرِيْقًا مِّنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ يَرُدُّوْكُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ كٰفِرِيْنَ ۝﴾ [آل عمران:100] "اے ایمان والو! اگر تم اہل کتاب کی ایک جماعت کی اطاعت کرو تو وہ تمہیں کفر کے طرف لوٹا دیں گے بعد اس کے کہ تم ایمان لا چکے ہو۔" اور ایک جگہ فرمایا: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا ۝﴾ [الکہف:28] "اور آپ اطاعت مت کیجیے اس شخص کی جس کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر ڈالا، اور اس نے اپنی خواہشات کی پیروی کی اور اس کا معاملہ اعتدال سے متجاوز ہے۔" ایک جگہ ارشاد فرمایا: ﴿وَاِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِي الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۭ﴾ [الانعام:116] "اور اگر آپ اہل زمین کی اکثریت کی پیروی کریں تو وہ آپ کو اللہ کے راستے سے گمراہ کر دیں۔" ایک آیت میں ہے: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ [الفرقان:52] "پس کافروں کا کہا مت مانیے"، ایک آیت میں ہے: ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِيْنَ ۝﴾ [القلم:7]

"پس جھٹلانے والوں کی اطاعت مت کیجیے"، اسی طرح: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا ۝﴾ [الدھر: 24]

"اور ان میں سے کسی گناہ گار یا ناشکرے کی اطاعت مت کیجیے"، ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ ۝﴾ [

القلم:10]

''اور مت کہنا مانیے ہر جھوٹی قسمیں کھانے والے کمینے کی۔'' یہ تمام آیات ایسی مخصوص صفات کے حاملین لوگوں کی اطاعت سے ممانعت کرتی ہیں جن صفات میں غور و فکر سے پتا چلتا ہے کہ وہ اسلام مخالف صفات ہیں، اور وہ اطاعت ایسے راستے کی ہے جو اسلام سے علیحدہ راستہ ہے۔ چنانچہ اللہ جل شانہ نے ہمارے لیے اس معاملے کو اتنا کھول کر بیان کر دیا کہ اس کے نتیجے میں ہمارے دلوں میں جب بھی اطاعت پائی جائے تو وہ نظم عمومی کی تائید ہی کے لیے ہو، اور اس نظم عمومی کو ہم ایسی جگہ بالکل خاطر میں نہ لائیں جہاں اطاعت کی بناء پر اسلامی وجود کو نقصان پہنچے۔ اسی لیے مسلمان پر واجب ہے کہ جب وہ اطاعت سے متعلق اللہ کے حکم پر عمل پیرا ہو تو ایسی اطاعت سے باز رہے جس کی اللہ جل شانہ نے ممانعت فرمائی ہے۔

احکام و معاملات سے متعلق خلیفہ کا طرز عمل

یعنی قانون سازی

عربی زبان میں ''قوانین'' کا معنیٰ اصول ہوتا ہے، قوانین جمع ہے، اس کی واحد قانون ہے، یہ لفظ عربی میں عجمی زبان سے ماخوذ ہے۔ عمومی اصطلاح کے اعتبار سے قانون ایسے حکم کو کہا جاتا ہے جو سلطان اس لیے صادر کرے تاکہ لوگ اس پر چلیں۔ قانون کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ قانون: ایسے قواعد کا مجموعہ ہوتا ہے جس کی اتباع کے لیے سلطان اپنے علاقوں میں لوگوں کو مجبور کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے قانون کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے ایک وہ احکام ہیں جو باہمی تعلقات کو منظم کرتے ہیں، پھر اس کی بھی

دو قسمیں ہیں: پہلی قسم بنیادی قانون کہلاتا ہے، یعنی آئین۔ اور دوسری قسم میں آئین کے علاوہ دیگر قوانین شامل ہیں۔ جہاں تک دوسری نوعیت کے ان قوانین کا معاملہ ہے، یہ وہ قوانین ہوتے ہیں جو آئین ہی سے نکلنے والے فروعی معاملات وغیرہ کو منظم کرتے ہیں۔ آئین سے ہٹ کر ان کا کوئی خاص حکم نہیں۔ البتہ وہ قوانین جو وسائل کو منظم کرتے ہیں یعنی جن پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ایسے امور انجام دیے جاتے ہیں جن سے متعلق آئین میں عمومی قانون تو ہے لیکن اس کی تفصیلات آئین میں مذکور نہیں، اور اسی طرح جن قوانین پر عمل پیرا رہتے ہوئے کچھ خاص چیزوں کو منظم رکھا جاتا ہے انھیں انتظامی قوانین یا انتظامی ضوابط وغیرہ کہا جاتا ہے۔

تو چونکہ انسانوں کا معاملہ یہ ہے کہ اللہ جل شانہ ان کے افعال سے متعلق ہی خطاب فرماتے ہیں، جس کے مطابق چلنا انسانوں پر لازم بھی ہوتا ہے، لہذا ان افعال کا نظم بھی اللہ ہی کی جانب سے آتا ہے۔ اسی لیے شریعت اسلامیہ نے انسان کے تمام افعال اور تمام تر متعلقہ مسائل کو پیش بھی کیا ہے، خواہ اللہ کے ساتھ تعلق کا معاملہ ہو، یا خود کے ساتھ یا کسی دوسرے کے ساتھ تعلقات کا معاملہ ہو۔ اسی لیے اسلام میں انسانوں کے معاملات سے متعلق قانون سازی کا اختیار انسانوں کو حاصل ہونے کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ انسان تو احکام شرعیہ کا پابند ہے۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ۝۲۲۹﴾ [البقرۃ: 229] ”اور جو لوگ اللہ کی حدود سے تجاوز کریں وہ لوگ ہی ظالم ہیں۔“، ﴿وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۗ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ﴾ [الحشر: 7] ”اور جو (حکم) تمہیں رسول دے اسے لے لو، اور جس چیز سے وہ تمہیں روکے اس سے باز آجاؤ۔“ اور اسی طرح فرمایا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا

مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ﴾ [الاحزاب:36] ''جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملے سے متعلق فیصلہ کر دیں تو کسی مؤمن مرد یا عورت کے لیے یوں نہیں ہے کہ انھیں اپنے معاملے میں کوئی اختیار حاصل ہو۔'' اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد))

''جس شخص نے کوئی ایسا کام کیا جس پر ہمارا معاملہ نہیں تو وہ مردود ہے۔'' لہٰذا انسانوں کے لیے قوانین بنانے والا محض اللہ ہے سلطان نہیں، اللہ ہی ہے جس نے نہ صرف انسانوں بلکہ بادشاہوں کو بھی اپنے تمام تر تعلقات میں خاص اپنے احکام کا پابند بنایا ہے، اور انھیں کسی اور کی اتباع سے منع فرما دیا ہے۔ لہٰذا کسی انسان کی کوئی مجال نہیں کہ وہ لوگوں کے معاملات و تعلقات سے متعلق قوانین بنائیں، اور نہ بادشاہ کی کوئی مجال ہے کہ وہ رعایا کے لیے ان کے معاملات و تعلقات کے پیش نظر الزامی یا اختیاری قوانین وضع کریں۔ البتہ انسانوں کے افعال سے متعلق خدائی خطاب قرآن اور احادیث کے ذریعے سے کیا گیا ہے، اور شارع (اللہ تعالیٰ) کے بہت سے خطابات ایسے بھی ہیں جو لغت عربی اور شرعی اعتبار سے کئی معانی کا احتمال رکھتے ہیں۔ لہٰذا لازماً اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ انھیں سمجھنے میں لوگوں کے درمیان اختلاف بھی ہوگا، اور یہ اختلاف اس قدر ہوگا کہ معنائے مقصود کو سمجھنے میں لوگوں کی آراء باہم جداگانہ یا متضاد بھی ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا لوگوں کی مختلف یا متضاد فہم کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔ اسی لیے بسا اوقات ایک ہی حکم میں مختلف اور متضاد آراء موجود ہوتی ہیں۔ چنانچہ بخاری کی روایت کے مطابق غزوۂ احزاب سے واپسی کے

موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا:

((لا يُصَلِيَنَّ أحدٌ العصر إلا في بني قريظة))

"تم میں سے کوئی بھی شخص عصر کی نماز بنو قریظہ میں پہنچ کر ہی پڑھے" تو آپ ﷺ کے اس فرمان سے بعض لوگوں نے یوں سمجھا کہ آپ ﷺ کا مقصد محض وہاں جلدی پہنچنے کی تاکید تھی، تو انھوں نے راستے ہی میں عصر کی نماز پڑھ لی۔ اور بعض لوگوں نے اس بات کو یوں سمجھا آپ ﷺ کی مراد یہی تھی جو ظاہری الفاظ میں فرمایا تھا، تو انھوں نے عصر کی نماز مؤخر کر دی، اور جب بنو قریظہ پہنچے تب وہاں جا کر نماز پڑھی۔ جب رسول اللہ ﷺ کے پاس اس معاملے کی خبر آئی تو آپ ﷺ نے دونوں جماعتوں کی سمجھ کو قبول فرمایا۔ اور اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا:

((لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب))

"نہیں نماز اس شخص کی جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے" تو بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا کہ آپ ﷺ کے اس فرمان کا مطلب ہے کہ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز صحیح نہیں، لہذا انھوں نے کہا کہ سورہ فاتحہ نماز کا ایک رکن ہے، جو نماز میں فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز باطل ہے۔ جب کہ بعض دوسرے لوگوں نے اس کا مطلب یہ لیا کہ آپ ﷺ کے فرمان کا مقصد یہ ہے کہ کوئی نماز فاتحہ کے بغیر کامل نہیں، لہذا انھوں نے کہا کہ فاتحہ نماز کا رکن نہیں ہے، بلکہ اصل رکن تو قراءت ہے۔ اسی لیے اگر کسی شخص نے فاتحہ نہیں پڑھی لیکن قرآن کی کوئی آیت پڑھ لی تو اس کی نماز ہو چکی۔ اسی طریقے سے نسائی کی روایت میں ہے:

((لا يُقتَل مؤمن بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده))

"کسی کافر کے بدلے (قاتل) مؤمن کو (قصاصًا) قتل نہیں کیا جائے گا، اور نہ کسی معاہدے والے شخص کو دوران معاہدہ قتل کیا جائے گا۔" اس حدیث سے ایک جماعت نے یہ سمجھا کہ جب کسی کافر کو مسلمان شخص قتل کر دے تو قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور ایک جماعت نے یہ سمجھا کہ یہاں حربی اور ذمی کافر کے درمیان فرق ہے، لہذا اگر مسلمان کسی ذمی، معاہد یا امن حاصل کرنے والے کافر کو قتل کر دے تو قصاص میں مسلمان کو قتل کیا جائے گا اور اگر مسلمان کسی حربی کافر کو قتل کر دے تو اس کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی حدیث کے اگلے حصے میں اس معنیٰ کی ترجیح ظاہر ہو رہی ہے، یعنی آگے فرمایا کہ کوئی عہد والا شخص اپنے عہد میں قتل نہیں کیا جائے گا، تب اس حدیث کے معنیٰ لازماً یہ بنیں گے کہ کوئی مسلم کسی کافر کے بدلے نہیں قتل کیا جائے گا اور نہ کوئی عہد والا شخص کسی کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا۔ حالانکہ معاہدہ والا شخص خود کافر ہوتا ہے، تب یہ بات یقینی ہو جاتی ہے کہ اسے کسی حربی کافر کے بدلے میں نہیں قتل کیا جائے گا، اور مطلب یہ ٹھہرے گا کہ کوئی معاہدے والا کافر کسی حربی کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس طرح معنائے حدیث یہ ہو گا کہ کسی مسلم کو کسی حربی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی کسی معاہدے والے کافر کو کسی حربی کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا۔ اور مفہوم یہ نکلے گا کہ حربی کافر کے سوا دوسرے کافر کے بدلے مسلمان کو قتل کیا جائے گا، اور اسی طرح معاہدے والا کافر بھی حربی کافر کے سوا دوسرے کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا۔ اور معاہدے والا شخص کافر ہونے کے باوجود ایک حکم میں مسلم کی طرح ہے تو یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حدیث میں کافر سے مراد حربی کافر ہے، ذمی کافر مراد نہیں۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک یہودی کو لایا گیا جس نے ایک یہودی ہی کو قتل کیا تھا، آپ ﷺ نے

قصاص میں اس یہودی کو قتل کروادیا۔ فہم میں اس تباین کی بناء پر ایک ہی حکم کے بارے میں رائے بھی الگ الگ ہوگئیں۔ یہی معاملہ بہت سی آیات واحادیث میں ہوا ہے۔

توکسی حکم میں مختلف آراء کا ہونا مسلمان پر لازم کر دیتا ہے کہ وہ ان آراء میں سے ایک ہی رائے کو لازم پکڑے، کیونکہ یہ تمام کے تمام احکام شرعیہ ہیں، جب کہ ایک ہی شخص کے حق میں اللہ کا حکم متعدّد نہیں ہوسکتا، اس لیے ان تمام آراء میں سے ایک ہی حکم کو لینے کے لیے متعیّن کرلینا انتہائی ضروری ہے، لہذا اس طرح مسلمان کے لیے ایک شرعی حکم پر عمل پیرا ہونا انتہائی لازمی ہے، انسان جب کوئی کام کرنا چاہے تو اس سے چھٹکارا کسی طور ممکن نہیں۔ اس طرح ایک ہی حکم پر عمل کرنا ایک ہی حکم کو اخذ کرلینے کو لازماً واجب کر دیتا ہے، خواہ وہ حکم فرض ہو یا مندوب ہو یا حرام ہو یا مکروہ ہو یا مباح ہو۔ اسی لیے ہر مسلمان پر واجب ہے کہ جب وہ اپنے عمل کے لیے حکم شرعی اخذ کرنے لگے تو کسی ایک متعیّن حکم کو لازم پکڑے، خواہ وہ مجتہد ہو یا مقلد ہو، خلیفہ ہو یا غیر خلیفہ ہو۔ اور جب مسلمان ایک متعیّن حکم کو مخصوص کر لے تو یہی حکم شرعی اس کے حق میں اللہ کا حکم ہوجاتا ہے، اور اس پر اس حکم کے مطابق عمل لازم ہوجاتا ہے، وہ لوگوں کو بھی یہی حکم سکھلائے گا۔ اور اسلام کی دعوت بھی اسی کے حساب سے دے گا۔ کیونکہ مسلمان کا کسی حکم کو اپنے لیے لازم کرلینے کے معنٰی یہ ہیں کہ وہ اس پر عمل کرے گا، اسے دوسروں کو سکھلائے گا، اور جب اسلامی افکار اور احکام کی دعوت دے تو اس کے مطابق ہی دعوت دے گا۔ الغرض کسی ایک متعیّن حکم شرعی کو اپنا لینے کا مطلب یہ ہے کہ اب اس کے حق میں یہی اللہ کا حکم ہے۔ اس کے لیے یہ حکم سوائے چار میں سے کسی ایک وجہ کے چھوڑنا جائز نہیں ہے: ایک تو یہ کہ اس پر اپنی دلیل کی کمزوری عیاں ہوجائے اور اپنی دلیل کے مقابلے میں اور قوی دلیل اسے مل جائے، اور اس کے

نزدیک یہ بات متعیّن ہو جائے کہ اللہ کا حکم در حقیقت وہ ہے جس کی طرف قوی دلیل راہنمائی کر رہی ہے۔ اس صورت میں اس پر واجب ہو جاتا ہے کہ جس رائے کو اس نے اپنایا تھا اسے چھوڑ دے، اور نئی رائے اپنا لے، کیونکہ اب اس کے حق میں نئی رائے اللہ کا حکم ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اسے ظن غالب ہو جائے کہ نئی رائے کا استنباط ایسے شخص نے کیا ہے جو استنباط میں اس سے زیادہ عالم اور دقیق الفکر ہے یا دلائل شرعیہ کا وافر ذخیرہ اس کی پہنچ میں ہے۔ تو اس صورت میں بھی اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس رائے کو چھوڑ دے جو اس نے اپنائی ہے اور دوسری رائے کو اپنا لے۔ کیونکہ اکابرین صحابہ سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ اپنی رائے کو چھوڑ کر دوسروں کی رائے اخذ کر لیا کرتے تھے۔ جناب ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی کی رائے کو اپنایا اور اپنی رائے کو ترک فرما دیا۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ تمام مسلمان ایک رائے پر جمع ہو جائیں۔ تو اس حال میں بھی مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ اس رائے کو چھوڑ دے جو اس نے اپنائی، اور اس کے بالمقابل اس رائے کو اپنا لے جس پر تمام مسلمانوں کو اکٹھے کرنا مقصود ہے۔ اس لیے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ انھوں نے اس بات کو قبول فرمایا تھا کہ انھوں نے لوگوں سے کتاب اللہ اور سنت رسول اور اس کے بعد شیخین یعنی ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی رائے پر بیعت لی، اور صحابہ نے بھی اس چیز کو تسلیم کیا۔ دیکھیں یہاں جناب عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی طرف سے اپنی موجودہ اور اس سے قبل اپنائی ہوئی آراء کو چھوڑنے کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ خلیفہ کسی ایسی رائے کو اپنا لے جو اس شخص کی اپنائی ہوئی رائے کے خلاف ہو۔ تو اس صورت میں بھی اس پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے موافق عمل کو چھوڑ دے اور جس رائے کو امام یعنی خلیفہ نے اپنایا ہے اسے اپنا لے۔ کیونکہ اس بات پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ”امام کا

حکم اختلاف کو ختم کر دیتا ہے"، اور یہ کہ امام کا حکم تمام مسلمانوں پر نافذ ہوتا ہے۔ لہذا ان چار صورتوں میں کوئی مسلم اپنی رائے کو چھوڑ کر کسی اور کی رائے کو اپنا سکتا ہے، ان کے علاوہ مطلقاً اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ اپنی رائے کو چھوڑے۔ کیونکہ شریعت ہر ہر فرد سے احکام کا خطاب کرتی ہے، اور ہر مسلمان کا یہ حق ہے کہ وہ اجتہاد یا تقلید کے ذریعے کسی رائے کو اپنائے۔ اور جب وہ کسی رائے کو اپنا لے تو وہ اپنائی گئی رائے سوائے مذکورہ بالا چار صورتوں کے اس پر لازم بھی ہو جاتی ہے۔

یہ تمام معاملات تو اس صورت میں ہیں جب تک کوئی انسان اپنی حیثیت میں اپنے تمام تر معاملات کو چلانا چاہے۔ لیکن اس کے برعکس اگر معاملہ یوں ہو کہ خلیفہ کی جانب سے مسلمانوں کی پوری جماعت کے معاملات کو چلانے کے طریقہ کار یا سلطنت کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے اور لوگوں پر احکام الٰہیہ کے نفاذ کا معاملہ ہو تو اس صورت میں کوئی شک نہیں کہ یہ انتہائی ضروری ہے کہ وہ شریعت کے متعیّن احکام ہی کو اپنا کر چلے گا جن کی بنیاد پر لوگوں کے حالات کو پرکھے گا۔ امور سلطنت کے ایسے معاملات جو تمام مسلمانوں کے لیے عام ہیں یعنی زکوٰۃ، ٹیکسز، خراج اور بیرونی تعلقات اور ہر وہ چیز جو ریاست اور حکومت کی وحدت سے تعلق رکھتی ہے، ان میں خلیفہ متعیّن احکام ہی کو اپنائے گا۔ ان معاملات میں خلیفہ کے لیے ایک متعیّن رائے کو اپنانا صرف جائز نہیں ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔ کیونکہ جو امور خلیفہ کی ذمہ داری میں آتے ہیں اس حساب سے اس پر یہی لازم ہے، کیوں کہ وہ مسلمان ہونے کے اعتبار سے لوگوں پر عمل پیرا رہنے کے لیے ایک ایسا متعیّن حکم لازم کرے گا جو اس کے نزدیک اللہ کا حکم ہے۔ اس چیز میں خصوصی اور عمومی کاموں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ اور حکومت و سلطنت کے کام ہونے کی وجہ سے یہ چیز یعنی ریاستی معاملات متعیّن رائے پر چلانا اصل کام کی حیثیت رکھتا ہے، یہ ایک ہی متعیّن

حکم پر چلانا ضروری ہیں۔ اور چونکہ ان ہی امور پر ریاست ایک وحدت کی حیثیت سے چلتی ہے اس لیے یہ واجب ٹھہرا، کیونکہ ایک اجتماعیت کا قیام فرض ہے، اور ہر وہ کام جو اس کام کا وسیلہ ہو وہ بھی فرض ہے۔ اسی لیے ان معاملات سے تعلق رکھنے والے ہر کام میں ایک متعیّن حکم کو اپنانا واجب ہے، صرف جائز نہیں۔ البتہ ان کاموں کے علاوہ خلیفہ کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ چند متعیّن احکام کو اپنا کر لوگوں پر ان کے مطابق عمل کرنا لازم کر دے، اور یہ بھی جائز ہے کہ متعیّن احکام کو نہ اپنائے۔ اس بابت خلیفہ اسی معاملے کو اختیار کرے گا جو مسلمانوں کے لیے زیادہ فائدہ مند ہو، دعوت اسلام کی نشر واشاعت اور تعلیم احکام کے لیے زیادہ موافق ہو، نظام عدل اور شان سلطنت کے زیادہ لائق ہو۔

جناب ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بھی بہت سے شرعی احکام کو اپنایا اور لوگوں کو بھی ان کا پابند بنایا، اور اسی طرح عمر فاروق اور عثمان غنی اور علی رضی اللہ عنہم نے بھی بہت سے احکام اپنائے، اور لوگوں پر لازم کیا کہ ان پر عمل پیرا رہیں، ان کی زمانے کی حد تک صحابہ ان معاملات پر خاموش رہے، ان میں سے کسی بھی صحابی سے خلیفہ وقت کی طرف سے متعیّن آراء کو اپنانے پر کوئی انکار نہیں منقول ہوا، اور نہ کسی نے ان احکام پر عمل کرنے سے گریز کیا، حالانکہ یہاں انکار کی وجہ موجود تھی، کیونکہ دیگر آراء کے قائلین صحابہ کے نزدیک جو بات اللہ کا حکم تھی خلیفہ وقت نے لوگوں کو پابند بنا دیا کہ وہ اس چیز کو چھوڑ دیں۔ لیکن اس وجہ کے باوجود ان صحابہ سے انکار منقول نہیں تو یہ بات تمام صحابہ کا اجماع کہلائے گا کہ خلیفہ وقت کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کسی حکم خداوندی کی بابت متعیّن رائے کو اپنا کر لوگوں پر لازم کر دے کہ وہ اس پر عمل کریں۔ اسی لیے جب کسی حکم سے متعلق متعیّن رائے کو اپنا لے تو اس کی رعایا میں سے ہر مسلمان پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اس حکم پر عمل کرے جسے خلیفہ نے اپنایا ہے، اور اس رائے پر عمل کرنا چھوڑ

دے جو اس نے پہلے اپنائی ہوئی تھی، خواہ اس رائے کو اپنانا خلیفہ کے لیے جائز تھا یا واجب تھا۔ کیونکہ خلیفہ نے جس حکم کو اپنایا ہے پھر رعیت کے حق میں عمل کے اعتبار سے وہی اللہ کا حکم ہے، اس کے خلاف عمل کرنا ان کے لیے جائز نہیں، بلکہ اسی حکم پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا اگرچہ خلیفہ کی رائے اس کی رائے کے برعکس ہو، اور اگرچہ وہ خلیفہ کی رائے کو کمزور دلیل پر قائم سمجھتا ہو۔

کیونکہ اس بات پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ امام کے لیے متعیّن آراء کو اپنانا اور ان کے مطابق احکام صادر کرنا، اور ان پر عمل کرنے کا حکم دینا جائز ہے، اور مسلمانوں پر اس کی اطاعت کرنا واجب ہے اگرچہ خلیفہ کا حکم ان کی رائے کے خلاف ہو۔ اس بارے میں مشہور شرعی قواعد یہ ہیں:

(للسلطان أن يُحدِث من الأقضية بقدر ما يَحدُث من مشكلات)

یعنی بادشاہ کو اختیار حاصل ہے کہ جس قدر مسائل پیش آئیں ان کے لیے اتنی ہی آراء اپنا لے۔

(أمر الإمام يرفع الخلاف)

امام کا فیصلہ اختلاف کو ختم کر دیتا ہے۔

(أمر الإمام نافذ ظاهراً وباطناً)

امام کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوتا ہے اور باطناً بھی۔

کیونکہ لوگوں اور امام کے مابین تو اطاعت کا رشتہ ہے، اور یہی اطاعت کا تعلق امام اور اللہ کے درمیان بھی ہے، تو جب امام کسی رائے کو اپنا لے تو اس کے حق میں عملی طور پر اللہ کا حکم وہی کہلائے گا جسے اس نے اپنایا، البتہ اب رعیت کے افراد جو امام کی اطاعت میں اس کے اپنائے گئے حکم پر عمل کریں گے، اور

اپنی آراء پر عمل کو چھوڑ دیں گے، اور امام کے نزدیک مختار رائے ان کے نزدیک مختار نہیں لیکن اس کے حکم کی تابعداری میں وہ امام کی رائے پر عمل پیرا ہیں، ایسا نہیں کہ امام کی رائے ان کے نزدیک راجح ہو چکی۔ اس لیے کسی بھی مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ ان احکام کی تعلیم کرے جو اس نے اپنائے ہیں، اور جب اسلام کی دعوت دے تو ان ہی احکام کی دعوت چلائے، اگرچہ اس کی رائے امام کی اپنائی گئی رائے کے خلاف ہو۔ کیونکہ صحابہ کا اجماع امام کی اپنائی گئی رائے پر عمل کرنے سے متعلق ہے، اس کے مطابق دعوت و تعلیم پر کوئی اجماع نہیں، لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ جب جناب ابوبکر رضی اللہ عنہ مسلمانوں پر برابری کے ساتھ مال کی تقسیم شروع کر دی اور ان کے مابین اس بات کا کوئی خیال نہ کیا کہ کون اسلام میں مقدم ہے اور کون نہیں، تب جناب عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی رائے اس سے علیحدہ تھی، ان کا خیال تھا کہ مال کی تقسیم میں یہ امور بھی دیکھنے چاہیے کہ کون اسلام میں مقدم ہے اور کون نہیں، اسی طرح کون زیادہ حاجت مند ہے اور کون نہیں۔ اور انھوں نے اس بابت خلیفہ وقت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے گفتگو بھی فرمائی، لیکن بہر حال تابعداری کا اظہار فرمایا، تاہم اپنی رائے پر قائم ضرور رہے۔ اور جب خود نے خلافت سنبھالی تو ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے کو چھوڑ کر اپنی رائے پر مال تقسیم کیا۔ اس لیے دراصل دونوں چیزوں میں فرق ہے، ایک بات تو یہ ہے کہ مسلمان خود کسی رائے کو اپنائے اور دوسری بات یہ ہے کہ خلیفہ کی مختار رائے کے آگے سر تسلیم خم کر دے۔ تو خلیفہ کے حکم کی تابعداری کا فقط اتنا تقاضا ہے کہ محض اس پر عمل پیرا ہو، اسی رائے کی دعوت یا تعلیم دینا تابعداری کا تقاضا نہیں۔ جبکہ خود کسی رائے کو اپنانے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دوسروں کو سکھائے، اسی کی دعوت دے اور اسی پر عمل کرے۔ اسی لیے ریاست ایسی سیاسی جماعتوں کے وجود کو برداشت کرے گی جو خلیفہ کی رائے کے برعکس کسی رائے کو

اپناتی ہوں، البتہ وہ سیاسی جماعت سب کی سب عملی طور پر اپنی آراء کو چھوڑ کر خلیفہ کی رائے پر عمل پیرا رہیں گی جیسے دوسرے مسلمان عمل پیرا ہیں۔

البتہ خلیفہ جب احکام شرعیہ میں کسی رائے کو اختیار کرے گا تو لازماً وہ ایسی ہی متعیّن رائے کو اختیار کرے گا جو باقاعدہ ایسا حکم شرعی ہو جس کا استنباط شرعی اجتہاد کے ذریعے سے کیا گیا ہو۔ اپنی طرف سے کوئی حکم مشروع کرنے کا اسے اختیار نہیں، کیونکہ تشریع (شرعی حکم جاری کرنا) محض اللہ ہی کا حق ہے۔ اس لیے خلیفہ شریعت اور احکام شریعت کا پابند ہے، کیونکہ اس پر بیعت ہی اس شرط کے ساتھ کی گئی ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ پر عمل کرے گا، معہذا ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے بھی اگرچہ وہ خلیفہ ہے، اللہ کے اوامر و نواہی کا پابند ہے، اور احکام شرعیہ کی حدود میں ڈٹا رہنا اس پر لازم ہے، اس کے لیے احکام شرعیہ کی حدود سے تجاوز کرنا کسی طور جائز نہیں۔ لہذا وہ ایک حکم بھی شریعت سے ہٹ کر اپنی طرف سے لائے تو اس کے لیے حلال نہ ہوگا، کیونکہ صحیح مسلم میں فرمان نبوی اس بابت صریح ہے:

((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد))

"جس شخص نے ایسا کوئی عمل کیا جس پر ہماری شریعت نہیں، وہ عمل مردود ہے۔" لہذا امام کے لیے جائز نہیں کہ کسی حلال کو حرام کرے یا کسی حرام کو حلال کرے، اور نہ کسی حکم کو معطل یا موقوف کر سکتا ہے، کیونکہ ایسا کام جس طرح ہر مسلمان پر حرام ہے اسی طرح خلیفہ پر بھی حرام ہے۔ اور یوں بھی نہیں کہا جا سکتا کہ مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ فلاں شے حرام یا فلاں شے حلال کر دی جائے، کیونکہ اللہ نے واضح اور متعیّن احکام نازل فرما کر مسلمانوں کی مصلحت کو ذکر کر دیا ہے، تو جب خلیفہ آئے اور ان

شرعی احکام کے علاوہ دیگر احکام میں مسلمانوں کی مصلحت سمجھے تو مطلب یہ ہوگا کہ اس نے شرعی حکم کو منسوخ کر دیا، جو ہرگز جائز نہیں۔ اسی لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مسلمانوں کے معاملات کی رعایت کی بناء پر وہ جیسے چاہے اجتہاد کرتے ہوئے ان کے معاملات چلا سکتا ہے، کیونکہ اللہ نے اسے یہ اختیار کتاب و سنت یعنی شرعی احکام کی حدود میں رہنے کی شرط کے ساتھ عطا کیا ہے، اور ان ہی حدود میں رہتے ہوئے اسے اجتہاد کرنے کی گنجائش حاصل ہے۔ چنانچہ وہ فروعی اعمال سے متعلق ایسی اصولی نصوص میں اجتہاد کرے گا جو عام وارد ہوئی ہیں، اور ان فروعی اعمال سے متعلق کوئی نص بھی وارد نہ ہوئی ہو، اس دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے وہ اجتہاد کرے گا کہ مسلمانوں کے لیے زیادہ مناسب اور فائدہ مند کیا ہے۔ لیکن جس فروعی عمل سے متعلق اللہ کا حکم نازل ہو چکا ہے اس سے متعلق خلیفہ کو اجتہاد کا کوئی حق حاصل نہیں، بلکہ اس پر یہ بات لازم ہے کہ شریعت کا حکم جس طرح وارد ہوا ہے اسے اسی طرح بلا تحریف و تبدیل نافذ کرے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ کبھی وہ دیکھتا ہے کہ ایک کام اصلاً مباح ہے لیکن ظن غالب یا یقینی بات ہے کہ وہ کسی حرام کام کی طرف لے جائے گا، مثال کے طور پر

وہ دیکھتا ہے کہ ایک مخصوص کتاب لوگوں میں شائع ہے لیکن وہ لوگوں کو ان کے دین کے بارے میں فتنہ میں مبتلا کر سکتی ہے یا لوگوں میں فسق و فجور کو عام کر سکتی ہے، تو وہ ایسی کتاب پر پابندی عائد کر سکتا ہے۔ اور کبھی کسی ایسے جائز کام کو دیکھتا ہے کہ ظن غالب اس کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی بناء پر ایسی مصیبت جنم لے سکتی ہے جس کا ازالہ از روئے شریعت لازمی ہے، جیسے مثال کے طور پر اسے لگتا ہے کہ دکانداروں یا گودام والوں کا اپنی دکان وغیرہ کے سامنے سامان رکھنا یا تو گزرگاہ کو بند کر دیتا ہے یا گزرنے والوں کو اس عمل سے تکلیف ہوتی ہے تو اس صورت میں اسے یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اس

مباح عمل پر پابندی عائد کر دے اور جو بھی ایسا کرے اسے سزا دے۔ لیکن یہ کام تحریم حلال نہیں کہلائے گا، بلکہ یہ تو اس نے چند عمومی قواعد کی روشنی میں استنباط کرتے ہوئے شرعی حکم نافذ کیا ہے۔ ایک قاعدہ ہے: (الوسيلة إلى الحرام محرمة) "حرام کا وسیلہ بھی حرام ہے"، اور (كل فرد من أفراد المباح، إذا كان ضاراً أو مؤديـاً إلى ضرر، حرم ذلك الفرد، وظل الأمر مباحـاً) "مباح کے افراد میں سے کوئی بھی فرد ضرر رساں بن جائے یا ضرر رسانی کا سبب بن جائے تو وہ فرد حرام ہو جاتا ہے، اور اصل مباح اپنی جگہ مباح ہی رہتا ہے۔" یہ بھی ممکن ہے کہ اگر خلیفہ استنباط نہ کرے تو اصل استنباط کسی اور کا ہو لیکن خلیفہ اسے اپنا کر نافذ کر دے۔ تو اس صورت میں یہ کام کرنا اس پر واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ ایسا حکم ہو گا جس کا نفاذ واجب ہوتا ہے۔ اور مطلب یہ ہو گا کہ خلیفہ نے حرام چیز کو روک دیا، مباح کو نہیں،

اور اگر کبھی چند امور میں سے کوئی خاص معاملہ یا چند احکام میں سے کوئی خاص حکم مختلف فرعی طریقوں سے کیا جا سکتا ہو، کہ جس سے متعلق اصل دلیل تو عمومی وارد ہوئی ہو، کوئی خصوصی دلیل موجود نہ ہو، تو اس حالت میں وہ تمام ذرائع جو اس معاملے یا حکم میں وسیلہ بنتے ہیں مباح کہلائیں گے۔ مثال کے طور پر خلیفہ کے بارے میں لوگوں کی رائے جاننی ہو یا یہ جاننا ہو وہ مجلس شوریٰ میں کس شخص کو اپنا وکیل بنانا چاہتے ہیں، یہ چیز انتخابی قانون سے ملتا جلتا معاملہ ہے۔ تو اس صورت میں یہ تمام کے تمام فروعی معاملات مباح ہوں گے، خلیفہ کے لیے جائز ہو گا کہ کسی بھی دوسری چیزوں کو چھوڑ کر کسی بھی ایک چیز کا حکم دے، اس صورت میں

اس کی اطاعت کرنا واجب ہوگا، اس چیز کی حیثیت یہ نہیں ہوگی کہ خلیفہ نے ایک مباح کو واجب کر دیا اور دیگر مباحات کو ممنوع کر دیا بلکہ حیثیت یہ ہوگی کہ خلیفہ نے ایک حکم سے متعلق صرف اس وسیلے کو اپنایا ہے جو اس کی طرف پہنچاتا ہے، اس صورت میں خلیفہ کی اختیار کردہ رائے اور وسیلے پر اطاعتاً عمل کرنا واجب ہوگا، کیونکہ یہ وسیلہ اصل معاملے کے تابع ہے، اور تابع چیز اپنے متبوع کا حکم حاصل کر لیتی ہے۔

تمام قوانین اور محکمہ جاتی نظام دراصل اسی نوعیت کے ہوتے ہیں کہ ان میں ایک مباح چیز کو لازم کیا جاتا ہے، کیونکہ ان کی حیثیت یہی ہوتی ہے کہ کسی معاملے کے ایسے تابع کو لازم کر دیا جاتا ہے جسے خلیفہ نے اپنا لیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک چیز کو لازم کرنے کا تقاضا ہے کہ دوسری چیزیں چھوڑی جائیں گی، یعنی کسی طریقے کو اپنا لینا بھی ایسا ہی ہے جیسے کسی شرعی حکم کو اپنانا۔ لہذا ایسا کر لینے سے حلیفہ احکام شرعیہ کی حدود سے متجاوز نہیں کہلائے گا اور نہ کسی مباح کو واجب اور نہ دیگر مباحات کو حرام کرنے والا کہلائے گا، بلکہ اس نے تو وہی کام کیا ہے جس کا شریعت نے اسے حکم دیا ہے کہ اس نے ایک حکم کو اپنایا اور پھر ایک وسیلے کو اپنایا جو اس حکم کے قیام کا ذریعہ تھا۔ تو ان تینوں صورتوں میں خلیفہ احکام شرعیہ اور ان سے مستنبط احکام سے متجاوز نہیں کہلائے گا۔ یعنی ایک یہ کہ وہ حرام کام کا وسیلہ بننے والی چیز پر پابندی عائد کرے، دوسرے یہ کہ ضرر تک لے جانے والی چیز پر پابندی عائد کرے، اور تیسرے یہ کہ کسی کام کے متعدّد طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کار کو اپنا لے۔ کیونکہ ان تینوں معاملات پر شرعی دلیل موجود ہے۔ اس بنیاد پر خلیفہ کو کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ کسی مصلحت کے پیش نظر کسی حکم شرعی کو تبدیل کر دے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ ہر معاملے میں تمام کے تمام احکام شرعیہ کا مکمل پابند رہے۔

اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض مباحات کو حرام فرمایا تھا اور مسلمانوں کی مصلحت کے

پیش نظر ان پر پابندی عائد کی تھی، اور اس بات میں ایسی کوئی حجت نہیں جس کی رو سے یہ ثابت ہو کہ امام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مسلمانوں کی مصلحت کے پیش نظر یہ کام کر سکے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ تو خود مشرّع (شرعی احکام کا اجراء کرنے والے) تھے، تو جب آپ ﷺ نے کسی مباح کو حرام یا کسی حرام شے کو مباح قرار دیا تو یہ نسخ کہلاتا ہے، اور نسخ کا معاملہ تو صرف قرآن و حدیث ہی کے ذریعے ہوتا ہے۔ رسول کے علاوہ کسی اور کے پاس قطعًا یہ اختیار نہیں کہ وہ کچھ منسوخ کر سکے۔ البتہ مباح اشیاء میں سے کچھ متعیّن اشیاء پر آپ ﷺ نے جو پابندی عائد کی تھی وہ یا تو اس لیے تھی کہ وہ اشیاء کسی ایسے ضرر تک پہنچانے والی تھیں جو اللہ کی طرف سے حرام کی گئی ہیں، یا جس چیز کی طرف پہنچانے والی ہیں خود وہ اشیاء اللہ کی طرف سے حرام کی گئی ہیں۔ آپ ﷺ کا یہ عمل ہمارے لیے تشریع (حکم شرعی کا اجراء) کہلائے گا، انتظامی معاملات میں شامل نہیں، لہذا آپ ﷺ کا یہ عمل اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام کو انتظامی حالات یا مصلحتوں کے پیش نظر احکام کی تبدیلی کا اختیار حاصل ہے۔ آپ ﷺ کے بعض افعال کا تتبع کرنے سے یہ بات انتہائی وضاحت کے ساتھ عیاں ہو جاتی ہے۔

مثلاً:

ایک مثال یہ ہے جو طبرانی نے اپنی تاریخ میں نقل کی ہے کہ غزوۂ تبوک کے موقع پر جب رسول اللہ ﷺ کا گزر ایک چٹان کے پاس سے ہوا تو آپ نے وہاں پڑاؤ ڈالا، اور لوگوں نے اس چٹان کے کنویں سے پانی پیا، جب لوگوں کو اطمینان میسر ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تشربوا من مائها شيئًا ولا تتوضأوا منه للصلاة، وما كان من عجين

عجنتموه فاعلفوه الإبل ولا تأكلوا منه شيئاً، ولا يخرُجَنَّ أحد منكم الليلة إلا ومعه صاحب له))

''اس کنویں کے پانی سے کچھ بھی مت پیو، اور نہ اس سے نماز کا وضو کرو، اور جو آٹا تم نے اس پانی سے گوندھ لیا ہے وہ انٹوں کے آگے ڈال دو، اور اس میں سے کچھ بھی مت کھاؤ، اور تم میں سے کوئی بھی شخص رات کو اپنے ساتھ کسی کو لیے بغیر نہ نکلے۔'' اس مثال سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مباح چیز کے استعمال سے منع فرمایا تھا، اور یہ چیز تحریم مباح میں داخل ہے۔ حالانکہ حقیقت حال یہ نہیں، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مباح اشیاء میں سے ایک متعیّن مباح چیز سے منع فرمایا، نہ کسی مباح حکم سے ممانعت فرمائی اور نہ مباح چیز سے منع فرمایا۔ اور یہ چیز یقینی طور پر ایسے ضرر کی طرف لے جا رہی تھی جس میں مبتلا ہونے کی حرمت شریعت میں منصوص تھی۔ اور رسول اللہ ﷺ نے پہچان لیا تھا کہ یہ چیز یقینی ضرر کی طرف لے جائے گی، چنانچہ جو کچھ رسول اللہ ﷺ نے کیا وہ تحریم مباح نہیں تھا، بلکہ جو چیز شریعت میں حرام تھی اس کی طرف لے جانے والی چیز کو حرام فرمایا تھا، اور وہ چیز یہ تھی کہ لشکر اسلامی تکلیف میں مبتلا ہو جائے گا۔ اور اسی طرح رات کے وقت کسی کو ساتھ لیے بغیر نکلنے سے منع فرمانا بھی مباح امور میں سے ایک متعیّن کام کی ممانعت تھی، اور یہ کام بھی یقینی طور پر ایسی تکلیف کی طرف مفضی تھا جس کو شریعت نے حرام کیا تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام لوگوں نے تو آپ ﷺ کے اس امر پر عمل کیا تھا، سوائے بنو ساعدہ کے دو افراد کے۔ ان میں سے ایک تو قضائے حاجت کے لیے نکلا تھا، اور دوسرا شخص اپنا اونٹ ڈھونڈنے کے لیے نکلا تھا۔ جو شخص قضائے حاجت کے لیے نکلا

اس کا تو راستے ہی میں اسے آسیب نے آلیا، اور جو شخص اپنا اونٹ ڈھونڈنے نکلا تھا اسے ہواؤں نے اٹھا کر طے کے پہاڑوں میں پھینک دیا تھا۔ جب یہ بات رسول اللہ ﷺ کو بتائی گئی تو آپ نے فرمایا:

((ألم أنهكم أن يخرج منكم أحد إلا ومعه صاحبه))

"کیا میں نے تمہیں منع نہیں کیا تھا کہ تم میں سے کوئی بھی شخص کسی اور کو اپنے ساتھ لیے بغیر نہ نکلے؟"

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے پھر اس شخص کو بلایا جسے راستے میں آسیب نے آلیا تھا، اور وہ شفایاب ہو گیا، اور جس شخص کو طے کے پہاڑوں میں پھینکا گیا تھا تو پہاڑوں ہی کے ذریعے اسے رسول اللہ ﷺ تک پہنچنے کی راہ دکھا دی گئی، چنانچہ وہ مدینہ میں آپ ﷺ کے پاس پہنچ گیا۔ اس کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ اس چٹان کے پاس سے گزرے تو آپ ﷺ نے کپڑے سے اپنے چہرے کو ڈھانک لیا اور اپنی سواری کو تیز دوڑایا، اور پھر فرمایا: "جن لوگوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ان کے گھروں میں مت داخل ہو، ہاں روتے ہوئے یہاں سے گزرو اس خوف سے کہ جو عذاب انھیں پہنچا تمہیں نہ پہنچے۔

یہاں یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ مباح کام میں سے کسی ایک معین کام کو حرام کرنا کیا ہے اور مباح کام کو حرام کرنا کیا ہے، یا اشیائے مباحہ میں سے کسی معین چیز کو حرام کرنا کیا ہے اور مباح چیز کو حرام کرنا کیا ہے۔ مباح کام کو حرام کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی کام کو شریعت نے مباح کیا ہے، مگر حاکم آکر اس میں ضرر کو دیکھے تو اسے حجت سمجھتے ہوئے وہ اسے حرام کر دے، جیسے بیرون ممالک سے سامان امپورٹ کرنا شریعت نے مباح کیا ہے، لیکن حاکم دیکھتا ہے کہ اس کام کی اجازت ملک میں موجود کارخانوں کے لیے

ضرر کا باعث بن رہی ہے، لہذا وہ اس کام کو حرام کر دیتا ہے۔ تو یہ کام مباح کام کو حرام کرنا کہلائے گا، یہ چیز حاکم کے لیے مطلقاً حرام ہے، کیونکہ شریعت نے جب اس کام کو مباح کیا ہے تو اسے یہ بھی معلوم ہے کہ یہ چیز نفع بخش ہے یا نقصان دہ ہے، اس کے باوجود شریعت نے اسے مباح کر دیا، لہذا اسے حرام کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ چیز شریعت کے حکم کو منسوخ کرنا کہلائے گا جو علی الاطلاق باطل ہے۔ جب کہ مباح کاموں میں سے ایک معین کام کو حرام کرنے کی مثال یہ ہے کہ مباح کام کے مختلف گوشوں میں سے ایک گوشہ ایسا ہے جس کا معاملہ یہ ہو چکا ہے کہ وہ ایسے ضرر کی طرف لے جا رہا ہے جو از روئے شریعت حرام ہے، لہذا حاکم یہ سمجھتا ہے کہ اس گوشے کو حرام کر دیا جائے تو ضرر دور ہو جائے گا۔ جیسے حاکم کی رائے یہ ہے کہ مثال کے طور پر چینی امپورٹ کرنے کا نتیجہ یہ ہو رہا ہے کہ اپنے ملک میں چینی کے کارخانے بند ہو رہے ہیں اور غربت پھیل رہی ہے، اور اپنا ملک چینی کی امپورٹ میں کفار کا محتاج ہوتا جا رہا ہے تو اس وقت حاکم کے لیے جائز ہے کہ وہ ملک میں چنی کی امپورٹ پر پابندی عائد کر دے تاکہ مسلمانوں سے اس تکلیف کو دور کیا جائے کہ وہ اپنی ضروریات کی اشیاء میں کفار کی محتاج بن کر رہ جائے۔ تو اس حال میں اس مباح کام پر پابندی عائد کرنا درست ہے، یہ چیز تحریم مباح نہیں کہلائے گی، بلکہ مباح کام تو مباح ہی رہے گا، یعنی امپورٹ کرنا، لیکن اس کے ایک گوشے کو حرام کر دیا یعنی چینی کی امپورٹ۔ یہی مثال ہے اس بات کی کہ رسول اللہ ﷺ نے جو معین کنویں کا پانی حرام فرمایا جس کے بارے میں آپ جان چکے تھے کہ اس سے ضرر پہنچے گا۔ چنانچہ نبی نے مباح کو حرام نہیں فرمایا، یعنی پانی تو مباح ہی رہا، بلکہ مباح کے مختلف گوشوں میں سے ایک خاص گوشے یعنی معین کنویں سے پانی پینے کو منع فرمایا تھا۔ اسی لیے مباح کاموں میں سے کسی معین گوشے کو حرام کرنا جائز ہو گا، لیکن مباح کام کو حرام کرنا قطعاً جائز

نہیں۔

اور ایک روایت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تبوک سے لوٹے تو پہلے پہنچنے والے لوگوں کو اس بات سے منع فرما دیا تھا کہ وہ آپ ﷺ کی آمد سے قبل راستے میں پانی پئیں، لیکن منافقین کی ایک جماعت پہلے آگئی اور انھوں نے آپ ﷺ کی آمد سے قبل پانی پی لیا، جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور دیکھا کہ میرے آنے سے پہلے ان لوگوں نے پانی پی لیا جو پہلے آئے تھے اور باقی کچھ نہ بچا تھا تو آپ ﷺ نے پہلے آنے والے ان لوگوں پر لعنت فرمائی۔ تو یہاں بھی مباح چیز کے گوشوں میں سے ایک گوشے کی ممانعت ہے جس نے ضرر پیدا بھی کیا، یعنی صحراء میں سخت پیاس سے نڈھال لشکریوں کے لیے پانی کا کوئی حصہ نہ بچنا۔ لہذا رعایت مصالح کو حجت بنا کر کسی مباح کام کو حرام نہیں کیا جا سکتا۔

مسلم نے عمرو بن شرید سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں: بنو ثقیف کے وفد میں ایک کوڑھی شخص تھا، رسول اللہ ﷺ نے اس کے پاس پیغام بھجوایا:

((إنّا قد بايعناك فارجع))

''ہم نے تمہیں بیعت کر لیا، لہذا تم لوٹ جاؤ۔'' اور انھیں لوگوں کے ساتھ میل جول سے روک دیا۔ تو یہ بات مباح کو حرام کرنے کے مترادف نہیں، بلکہ یہ ایسے کام کو حرام کیا گیا جو تکلیف تک لے جانے والا تھا۔ اسی لیے مسند احمد میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے:

((فِرَّ من المجذوم فِرارك من الأسد))

''مجذوم (کوڑھی شخص) سے ایسے بھاگو جیسے تم شیر سے (ڈر کر) بھاگتے ہو۔''

توجو شخص بھی اس چیز اور اس استدلال سے متعلق حدیث رسول ﷺ میں تتبع کرے گا اس پر واضح ہو گا کہ ان چیزوں میں کسی مباح کو حرام نہیں کیا گیا، البتہ مباح چیز کے کسی ایک گوشے کو حرام کیا گیا ہے، اور وہ گوشہ بھی ایسا تھا جو ایسے ضرر تک مفضی (پہنچانے والا) تھا جو شریعت میں حرام ہے۔ اسی لیے یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ امام المسلمین کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ مباح اشیاء میں سے کسی متعیّن چیز پر یا مباح کاموں میں سے کسی ایک متعیّن فعل پر اس صورت میں پابندی عائد کر دے جب وہ کسی ایسے ضرر تک مفضی ہو جو از روئے شریعت حرام ہے۔ اور بعض صحابہ سے جو واقعات منقول ہیں ان میں بھی تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کسی ایسے ہی مباح کو حرام کیا گیا تھا جو حرام کی طرف یا کسی ایسے ضرر کی طرف لے جانے والا تھا جسے شریعت نے حرام کیا ہے۔ اور بعض ایسی چیزیں ہیں جن میں مباح کام کو لازم اس لیے کیا گیا کیونکہ اس پر کسی شرعی حکم کا قیام موقوف تھا یا کسی ایسے معاملے کا قیام موقوف تھا جسے شریعت نے لازم کر کے اس کے علاوہ دیگر معاملات کو ناجائز کیا تھا۔ یہ چیزیں امام کے لیے جائز ہیں۔ جیسے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور میں محکمہ جات کا قیام، اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ایک ہی مصحف کو لازم کر کے بقیہ مصاحف جلانے کا معاملہ۔ اور اسی طرح عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو جو روایت حدیث کم کرنے کا پابند بنایا تھا وہ بھی اسی معاملے سے تعلق رکھتا ہے قرآن سے اعراض نہ ہو، اور انھوں نے کبار صحابہ کو مدینہ سے نئے مفتوحہ علاقوں میں جانے سے اسی لیے روکا کہ دیگر لوگ ان کی وجہ سے اور وہ خود دنیا کی وجہ سے فتنے میں نہ پڑ جائیں۔ اور اسی طرح بعض والیوں، حکام اور خلفاء نے آٹا وغیرہ گوندھنے والوں کو اس بات کا پابند بنایا کہ وہ اپنی پیشانی پر کپڑے کی پٹی باندھ لیں تاکہ آٹے میں ان کا پسینہ نہ گرے، اور اپنے ناک میں روئی کا پھویا رکھ لیں تاکہ آٹے میں کچھ گندگی نہ

گرے، اور اسی طرح بغل کے بال مونڈنے کا بھی انھیں پابند بنایا گیا تاکہ بال آٹے میں نہ گریں، اس کے علاوہ اور بہت سی چیزیں کتب فقہ میں جو منقول ہیں وہ سب کی سب ان فقہی قاعدوں میں داخل ہیں: (الوسيلة إلى الحرام محرمة) ''حرام کا وسیلہ بھی حرام ہے۔'' اور (كل شيء معين يؤدي إلى الضرر المحقق فهو حرام) ''ہر وہ متعیّن چیز جو کسی یقینی ضرر تک پہنچائے وہ حرام ہے۔''لیکن ان چیزوں میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے دلالت ہوتی ہو کہ کسی مصلحت یا انتظامی بناء پر خلیفہ کے لیے مباح کو حرام یا حرام کو مباح کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اس بناء پر اجنبی مفہوم میں قوانین کا اطلاق مطلقاً بادشاہ کے جو حکم پر ہوتا ہے ان پر عمل کرنا بالکل واجب نہیں جب کہ خلیفہ کسی حکم شرعی میں متعیّن رائے کو اپنا کر اسے لازم نہ کرے۔ چنانچہ قوانین کہیں گے ان شرعی احکام کو جنھیں خلیفہ اپنائے۔ ہاں البتہ خلیفہ کو اس بات کا اختیار ہے کہ احکام و اعمال و مطلوباتِ شرعیہ کے قیام کے لیے جو نظم وہ مناسب سمجھے اسے لازم کر سکتا ہے۔ ادارہ جاتی قوانین و نظم وغیرہ اسی کی مثال ہیں۔ یہ چیزیں کسی متعیّن اسلوب کو اختیار کرنا کہلاتا ہے۔ اور اسلوب اپنانا احکام اپنانے ہی کا تابع ہے، اس طرح کے قوانین واجب الاطاعت ہوتے ہیں، کیونکہ یہ خلیفہ کی طرف سے اپنائے گئے ہوتے ہیں، اور اس آیت کے مفہوم میں بھی داخل ہیں: ﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ ﴾ [النساء: 59] ''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور تم میں سے حکم والوں کی۔'' تو آیت میں چونکہ طاعت اپنے عموم پر ہے، اس لیے ہر اس چیز کو شامل ہوگی جس سے شریعت نے روکا نہیں ہے۔

جہاد

اللہ کے راستے میں قتال کرنے کے لیے براہ راست شرکت، مال کے ذریعے مدد، مشاورت کے ساتھ تعاون، جماعت میں اضافہ کر کے تعاون یا کسی بھی دوسرے طریقے سے تعاون کرنے میں اپنی کوشش صرف کرنے کو جہاد کہتے ہیں۔ اور اللہ کے کلمے یعنی حکم کو بلند کرنے کے لیے قتال کرنا جہاد ہے۔ مشاورت کے ذریعے جہاد فی سبیل اللہ تب ہو گا جب وہ مشاورت براہ راست قتال فی سبیل اللہ کے لیے ہو، اور اگر براہ راست قتال کی مشاورت نہیں ہو گی تو وہ شرعاً جہاد نہیں، اگرچہ اس میں مشقتیں ہوں، اگرچہ ان آراء کے ذریعے اعلائے کلمۃ اللہ (اللہ کے احکام کی بلندی) حاصل بھی ہو جائے۔ کیونکہ شرعی معنٰی میں جہاد قتال کے ساتھ خاص ہے، اور اس کے مفہوم میں ہر وہ چیز شامل ہے جو براہ راست قتال کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور کتابت و خطابت بھی اگر براہ راست قتال کے ساتھ تعلق رکھتی ہو جیسے لشکر کو برانگیختہ کرنے اور اس کے جوش میں اضافہ کرنے کے لیے تقریر کرنا تو یہ بھی جہاد ہے، ورنہ جہاد نہیں۔ اس بنیاد پر سیاسی جدوجہد پر جہاد کا اطلاق نہیں ہو گا، اور نہ مسلمان حکمرانوں کو تنبیہ کرنے کے لیے لڑنا جہاد ہے اگرچہ اس کا بھی بہت زیادہ ثواب ہے اور مسلمانوں کے لیے اس میں بہت سے فوائد ہیں، لیکن یہاں ہم چونکہ جہاد کی تعریف پر بات کر رہے ہیں کہ یہ لفظ کس معنٰی پر بولا جاتا ہے۔ اس لیے محض کسی چیز کی مشقت یا فوائد کا معاملہ جہاد سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح جو بھی مشاورت، تقریر، سیاست اور دیگر چیزیں ہیں وہ اگر براہ راست قتال سے تعلق رکھتی ہیں تو جہاد ہیں ورنہ نہیں۔

جہاد کا سبب جزیہ نہیں ہے، اگرچہ جن لوگوں سے جزیہ قبول کر لیا جائے ان سے جہاد نہیں کیا جاتا، بلکہ

جہاد کا سبب یہ ہے کہ جن کفار سے ہم قتال کر رہے ہیں انھوں نے اسلام کی دعوت کو قبول کرنے سے منع کر دیا ہے۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ لَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ﴾ [التوبة:29] ''قتال کرو ان لوگوں سے جو ایمان نہیں لاتے اللہ پر اور نہ یوم آخرت پر اور نہ حرام کرتے ہیں اس چیز کو جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا اور ان اہل کتاب سے جو دین حق کی پیروی نہیں کرتے، یہاں تک کہ وہ ذلیل ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کریں۔'' دیکھیں آیت میں قتال کا حکم کفر کی وجہ سے دیا گیا ہے، یعنی ان سے قتال اس لیے کرو کیونکہ وہ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔ چنانچہ قتال کے لیے یہی وصف قید کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے، اور تب سبب بھی اسے ہی کہیں گے گویا کہ قتال کا سبب کفر ہے۔ ایک اور آیت میں آیا ہے: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَاتِلُوا الَّذِيْنَ يَلُوْنَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَ لْيَجِدُوْا فِيْكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: 123] ''اے ایمان والو! قتال کرو ان کفار سے جو تم سے ملے ہوئے ہیں، اور چاہیے کہ وہ تم میں سختی پائیں۔'' یہاں بھی کفر کے سبب ان سے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح اور بھی بہت سی آیات میں، مثلاً ﴿فَقَاتِلُوْۤا اَوْلِيَآءَ الشَّيْطٰنِ﴾ [النساء: 76] ''پس قتال کرو شیطان کے دوستوں سے۔'' اور ﴿فَقَاتِلُوْۤا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة:12] ''اور قتال کرو تمام کے تمام کفر کے سرداروں سے۔'' اور ﴿وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: 36] ''اور قتال کرو تمام کے تمام مشرکین سے۔'' ان تمام آیات میں قتال کا حکم ایک معین وصف کے ساتھ مقید ہے جو اس کا سبب بھی ہے، یعنی کفر۔ جہاں تک جزیہ دینے کا معاملہ ہے تو قرآن نے ذلت کے ساتھ جزیہ دینے کو قتال روکنے

کا سبب بنایا ہے، قتال کرنے کا نہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ جہاد کا سبب کفر ہے۔ تو جس سے ہم قتال کر رہے ہیں جب وہ دعوت کو قبول کر لیں تو وہ مسلمان ہو جائیں گے، اور جب وہ اسلام کو اپنانے سے انکار کر دیں اور جزیہ دے کر اسلامی احکام کا نفاذ خود پر قبول کر لیں تو تب بھی اگرچہ انھوں نے اسلام اپنایا نہیں لیکن دعوت کے سامنے خود کو تسلیم کر دیا ہے۔ اسی لیے اسلامی نظام کو قبول کر کے جزیہ دینے کی صورت میں ان سے قتال کرنا جائز نہیں۔ البتہ جزیہ دینا تو قبول کر لیں لیکن خود پر اسلام کے نفاذ سے انکار کر ڈالیں تو خلیفہ کے لیے ان کی یہ پیشکش قبول کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان سے قتال کے سبب موجود ہے کہ وہ کفار ہیں اور انھوں نے دعوت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، چنانچہ ان سے قتال کرنا فرض ہی رہے گا، مسلمانوں پر سے اس کی فرضیت ساقط نہیں ہوگی۔ جہاں تک معاملہ ہے اضطراری معاہدوں کا، جن میں خلیفہ داخلی و بیرونی معاملات کی بناء پر کفار سے جزیہ قبول کر لیتا ہے اور کفار کو ان ہی کے نظام کفر کی حالت میں چھوڑ دیتا ہے، تو وہ ایسی اضطراری حالت ہے جس کی اجازت شریعت نے محض ضرورت کی وجہ سے دی ہے، لہذا اس پر کسی اور صورت کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اس بناء پر جہاد کا سبب یہی ہے کہ مقابل لوگ کفار ہیں اور انھوں نے دعوت اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا، اس کے علاوہ جہاد کا کوئی سبب نہیں۔ تاہم ذلت کے ساتھ جزیہ کی ادائیگی کے بارے میں ہم نے جو کہا کہ وہ قتال روکنے کا سبب ہے، یہ معاملہ بھی ان مشرکین کے ساتھ ہے جو خطہ عرب کے علاوہ ہیں، عرب کے مشرکین سے تو صرف دو ہی باتوں میں سے ایک قبول کی جائے گی، یا وہ اسلام قبول کریں یا قتل کر دیے جائیں، کیونکہ فرمان الٰہی ہے: ﴿ تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ ﴾ [الفتح: 16] ”جن سے تم قتال کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو

جائیں۔"

قرآن وحدیث کی رو سے جہاد فرض ہے، اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: "اور ان سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ نہ رہے اور دین سارا اللہ کا رہ جائے۔" اور فرمایا: ﴿قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ﴾ [التوبة:29]

"قتال کرو ان لوگوں سے جو ایمان نہیں لاتے اللہ پر اور نہ یوم آخرت پر اور نہ حرام کرتے ہیں اس چیز کو جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا اور ان اہل کتاب سے جو دین حق کی پیروی نہیں کرتے، یہاں تک کہ وہ ذلیل ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کریں۔" اور ایک جگہ فرمایا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: 216] "تم پر قتال فرض کیا گیا" اور ایک مقام پر فرمایا: ﴿اِلَّا تَنْفِرُوْا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا﴾ [التوبة: 39] "اگر تم نہیں نکلو گے تو اللہ تمہیں سخت عذاب دے گا" اور ایک آیت میں فرمایا: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَاتِلُوا الَّذِيْنَ يَلُوْنَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوْا فِيْكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: 123] "اے ایمان والو! قتال کرو ان کفار سے جو تم سے ملے ہوئے ہیں، اور چاہیے کہ وہ تم میں سختی پائیں۔" اور سنن نسائی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم))

"مشرکین سے اپنے مال، ہاتھ اور زبانوں کے ذریعے جہاد کرو۔" بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لغدوة في سبيل الله، أو روحة خير من الدنيا وما فيها))

''اللہ کی راہ میں ایک صبح یا ایک شام دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔'' بخاری ہی میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله))

''مجھے حکم کیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جہاد کروں جب تک کہ وہ لا الا اللہ نہ کہیں۔'' اور مسند احمد اور سنن ابی داؤد میں حضرت انس سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((... والجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل))

''اور جب سے اللہ نے مجھے بھیجا ہے جہاد جاری رہے گا یہاں تک کہ میری امت کا آخری فرد دجال سے قتال کرے گا، کسی ظالم کا ظلم یا کسی عادل کا عدل اس جہاد کو ختم نہیں کر سکتا۔'' اور سنن ابی داؤد میں حضرت زید بن خالد سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا))

''جس شخص نے اللہ کی راہ میں کسی غازی کو سامان دے کر تیار کیا اس نے خود بھی جہاد کیا، اور جس شخص نے مجاہد کے پیچھے اس کے گھر کی بھلائی کے ساتھ دیکھ بھال کی تو اس نے بھی جہاد کیا۔'' صحیح بخاری میں عطاء بن یزید لیثی سے مروی ہے کہ ابو سعید خدری نے انھیں بیان کیا:

((قيل يا رسول الله أي الناس أفضل فقال رسول الله ﷺ: مؤمن يجاهد في

سبيل الله بنفسه وماله))

''رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کون سا شخص سب سے افضل ہے؟ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ایسا مؤمن جو اللہ کی راہ میں اپنی جان اور مال کے ذریعے جہاد کرے۔'' صحیح مسلم میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((من مات ولم يَغْزُ، ولم يحدث به نفسه، مات على شعبة من نفاق))

''جو شخص اس حال میں مرا کہ نہ اس نے جہاد کیا اور جہاد کا ارادہ کیا تو وہ نفاق کے ایک شعبے پر مرا۔''

بخاری میں ہے ابن ابی اوفیٰ رسول اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

((واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف))

''اور جان لو کہ جنت تلواروں کے سائے تلے ہے۔'' ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((مر رجل من أصحاب رسول الله ﷺ بشعب فيه عُيَيْنَةٌ من ماء عذبة فأعجبته لطيبها فقال: لو اعتزلت الناس فأقمت في هذا الشعب، ولن أفعل حتى استأذن رسول الله ﷺ فذكر ذلك لرسول الله فقال: لا تفعل فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عاماً))

''رسول اللہ ﷺ کے صحابہ میں سے ایک شخص کا گزر ایسی گھاٹی پر سے ہوا جس میں ٹھنڈے پانی کا ایک

چشمہ تھا، وہ اسے بہت پسند آیا اور کہنے لگا کہ اگر میں لوگوں سے علیحدہ رہوں تو اس گھاٹی میں رہوں گا، لیکن میں یہ کام اس وقت تک نہیں کروں گا جب تک رسول اللہ ﷺ سے پوچھ نہ لوں، چنانچہ اس نے یہ بات آپ ﷺ کی خدمت میں عرض کر دی، تو آپ ﷺ نے فرمایا ایسا مت کرنا، کیونکہ تم میں سے کسی بھی شخص کا اللہ کے راستے میں کھڑا ہونا اپنے گھر میں ستر سال تک نمازیں پڑھنے سے افضل ہے۔"

جہاد ابتداءً فرض کفایہ ہے، اور اگر دشمن حملہ کر دے تو جن لوگوں پر حملہ کیا جائے ان پر جہاد فرض عین ہو جاتا ہے، اور دیگر لوگوں پر فرض کفایہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ فرض اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک دشمن کو دھکیل کر اسلامی سرزمین کو اس کی گندگی سے پاک نہ کر دیا جائے۔ اور ابتداءً فرض کفایہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دشمن سے قتال کی ابتدا ہم کریں، اگرچہ دشمن قتال کی ابتدا نہ کرے۔ اور اگر کسی زمانے میں کوئی بھی مسلمان قتال کی ابتدا نہ کرے تو تمام کے تمام مسلمان قتال چھوڑنے پر گناہ گار ہوں گے۔ تاہم اگر مصر کے لوگ قتال میں ابتدا کر لیں تو انڈونیشیا والوں سے فرض ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ حقیقت میں مسلمانوں کی طرف سے جنگ لڑنے والے کفار سے قتال پایا گیا لہذا جہاد کا فرض حاصل ہو چکا۔ لیکن جب مسلمانوں اور کفار کے مابین قتال جاری ہو اور صرف مصر کے باشندے جہاد میں پورے نہیں پڑ رہے ہوں تو اس وقت ہند اور انڈونیشیا کے لوگوں سے قتال کی فرضیت ساقط نہیں ہوگی، بلکہ الاقرب فالاقرب کے قاعدے سے دو دراز کے لوگوں پر بھی اس وقت تک جہاد فرض ہوتا رہے گا جب تک کہ مسلمان کافی نہ پڑ جائیں۔ اور اگر معاملہ ایسا ہو کہ تمام مسلمانوں کے لڑے بغیر کفایت ممکن نہیں تو جہاد تمام کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا جب تک دشمن زیر نہ ہو جائے۔ اور

جہاد فرض کفایہ بھی اسی وقت ہے جب تک خلیفہ مسلمانوں سے نکلنے کا مطالبہ نہ کرے، کیونکہ جسے خلیفہ نکلنے کے لیے طلب کرے تو اس پر جہاد فرض عین ہو جاتا ہے، کیونکہ فرمان الٰہی ہے: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [التوبة:38] ''اے ایمان والو! تمہیں کیا ہوا کہ جب تمہیں کہا جاتا ہے کہ اللہ کی راہ میں نکلو تو تم زمین کی طرف دھنسے جاتے ہو؟'' اور ایک بخاری و مسلم کی ایک روایت میں میں ہے:

((وإذا استنفرتم فانفروا))

''جب تم سے نکلنے کا مطالبہ کیا جائے تو نکل پڑو۔'' اور اسلامی ریاست میں جہاد کے لیے کافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسی جماعت جہاد کے لیے اٹھے جو دشمن سے قتال کے لیے کھڑی ہو، یا وہ باقاعدہ سپاہی ہوں جن کے اخراجات کی کفالت کی جائے جیسے عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت میں تھا، یا انھوں نے تبرعًا خود کو جہاد کے لیے تیار کیا ہو جیسے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں تھا۔ بہر حال پہلی قسم کے یا دوسری قسم کے دونوں ہی مل کر اتنی تعداد میں ہوں کہ اگر دشمن حملہ آور ہو تو یہ لوگ دفاع کر سکیں، اس صورت میں قتال ان پر فرض کفایہ ہوگا، اور اگر یہ لوگ مل کر مسلمانوں کے دفاع کے لیے ناکافی ہوں تب خلیفہ ان کے علاوہ دیگر لوگوں کو بھی جہاد کے لیے تیار کرے گا۔ ابتداءً جہاد کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فوراً ہی دشمن سے قتال شروع کر دیا جائے، بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اسے اسلام کی طرف دعوت دی جائے۔

مسلمانوں کے لیے حلال نہیں کہ جنھیں اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو ان سے قتال کریں، بلکہ ضروری ہے

کہ پہلے کفار کو اسلام کی دعوت دیں، اگر وہ انکار کر دیں تو جزیہ دیں، اور اگر وہ اس سے بھی انکار کر دیں تب ہم ان سے قتال کریں گے۔ صحیح مسلم میں سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

((كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تَغُلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال). فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن هم أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم))

”جب رسول اللہ ﷺ کسی بڑے یا چھوٹے اسلامی لشکر پر کسی کو امیر بناتے تو اسے خاص کر اللہ سے ڈرنے اور اپنے ماتحت مسملانوں سے بھلائی کی وصیت فرماتے، اور پھر فرماتے: اللہ کے نام کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کرو، جو لوگ اللہ کا انکار کریں ان سے قتال کرو، جہاد کرو، خیانت مت کرنا، اور مثلہ مت کرنا اور کسی بچے کو قتل مت کرنا، اور جب تم مشرکین میں سے کسی دشمن سے جنگ کرو تو انھیں تین خصلتوں کی طرف بلاؤ، ان تینوں میں سے وہ جس چیز کو بھی قبول کریں تو تم ان سے اسی چیز کو مان لو اور ان سے رک جاؤ. پھر انھیں اسلام کی طرف بلاؤ، اگر وہ مان جائیں تو قبول کر لو اور قتال سے رک جاؤ، پھر انھیں دار الکفر سے دار المہاجرین کی طرف منتقل ہونے کی دعوت دو، اور بتاؤ کہ اگر وہ یہ کام کر لیں تو انھیں وہی حقوق ملیں گے جو مہاجرین کے ہیں اور ان پر وہی چیزیں لازم ہوں گی جو مہاجرین پر لازم ہیں۔ لیکن اگر وہ اس منتقلی سے انکار کر دیں تو انھیں بتا دو کہ وہ مسلمان دیہاتیوں کی مانند ہوں گے، ان پر بھی اللہ کا وہی حکم چلے گا جو دوسرے مؤمنین پر چلے گا، جب تک وہ مجاہدین کے ساتھ مل کر جہاد نہیں کریں گے غنیمت اور فے میں سے انھیں کچھ نہ ملے گا، اگر وہ اس سے بھی انکار کر دیں تو ان سے جزیہ کا تقاضا کرو، اگر وہ مان جائیں تو قبول کر لو اور قتال سے رک جاؤ۔ اور اگر وہ جزیے سے بھی انکار کر دیں تو اللہ سے مدد طلب کرو اور ان سے قتال کرو۔“ اور مسند احمد میں عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا:

((ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم))

”رسول اللہ ﷺ نے کبھی کسی قوم کو دعوت دیے بغیر ان سے قتال نہیں فرمایا۔“ اور ترمذی میں فروہ بن مسیک سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((أتيت النبي ﷺ فقلت يا رسول الله: ألا أقاتل من أدبر من قومي بمن أقبل منهم، فأذن لي في قتالهم وأمرني، فلما خرجت من عنده، سأل عني ما فعل الغطيفي، فأخبر أني قد سرت، قال: فأرسل في أثري فردني فأتيته، وهو في نفر من أصحابه، فقال: ادعُ القوم فمن أسلم أسلم منهم فاقبل منه...))

''میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! کیا میں اپنی قوم کے ان لوگوں کے ساتھ مل کر جو ایمان لے آئے ہیں ان لوگوں سے نہ لڑوں جو ایمان نہیں لائے ہیں، تو آپ نے مجھے ان سے لڑنے کی اجازت دے دی، اور مجھے میری قوم کا امیر بنا دیا، جب میں آپ کے پاس سے اٹھ کر چلا گیا تو آپ نے میرے متعلق پوچھا کہ غطیفی نے کیا کیا؟ آپ کو بتایا گیا کہ میں تو جا چکا ہوں، مجھے لوٹا لانے کے لیے میرے پیچھے آپ نے آدمی دوڑائے، تو میں آپ کے پاس آ گیا، آپ اس وقت اپنے کچھ صحابہ کے درمیان تشریف فرما تھے، آپ نے فرمایا: ''لوگوں کو تم دعوت دو، تو ان میں سے جو اسلام لے آئے اس کے اسلام و ایمان کو قبول کر لو...''

خلیفہ اور جہاد

جہاد فرض مطلق ہے، نہ کسی چیز سے مقید ہے اور نہ کسی شرط سے مشروط ہے، کیونکہ فرضیت جہاد والی آیت مطلق ہے: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ ''فرض کیا گیا تم پر قتال'' چنانچہ جہاد کی فرضیت میں خلیفہ کے وجود کا کوئی دخل نہیں، بلکہ جہاد تو فرض ہے خواہ مسلمانوں کا کوئی خلیفہ ہو یا نہ ہو، ہاں البتہ جب

مسلمانوں کا کوئی ایسا خلیفہ ہو جس کی خلافت شرعًا منعقد ہو چکی ہو اور خلافت سے محرومی والی کسی صورت میں بھی وہ خلافت سے محروم نہیں ہوا تب جہاد کا حکم دینا خلیفہ کی اجتہادی رائے کے سپرد ہے جب تک وہ خلیفہ ہے، یہاں تک کہ اگر خلیفہ فاجر بھی ہو لیکن جب تک مرکز خلافت پر برا جمان ہے اسی وقت تک رعایا پر واجب ہے کہ اس کی رائے پر عمل کریں، اگرچہ کسی شخص کو کسی فاجر امیر کے ساتھ ہی جہاد کرنے کا حکم کیا جائے۔ کیونکہ سنن ابی داؤد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جہاد ہر امیر کے ساتھ کرنا واجب ہے، وہ نیک ہو یا فاجر۔''

خلیفۃ المسلمین پر واجب ہے کہ ہر وقت اپنی کوشش اس بات میں صرف کرے کہ یا خود جہاد کے لیے نکلے، یا لشکروں اور جماعتوں کو اس مقصد کے لیے روانہ کرے، اور پھر اللہ تعالیٰ کے اس وعدے پر بھروسا کرے جو اس آیت میں ہے: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ ﴾ [محمد: 7] ''اے ایمان والو! اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمھاری مدد کرے گا۔'' اور مناسب یہ ہے کہ ابتداء میں ارد گرد کے علاقوں کے لیے ایسا اسلامی لشکر تیار کر کے بھیجے جو مقابل کفار کے ہم پلہ ہوں۔ خلیفہ کے لیے جائز نہیں کہ سرحدات پر رہنے والے ایسے مسلمان جو اپنے دشمنوں کے ہم پلہ اور نصرت سے مستغنی ہوں انھیں بلا نصرت چھوڑ بیٹھے، بلکہ ضروری ہے کہ تمام سرحدات ہمیشہ اسلامی لشکر کی پہرہ داری میں رہیں۔ اور وہاں ایسا لشکر، قلعہ، خندق یا کوئی بھی ایسی چیز قائم کرنا واجب ہے جو مسلمانوں اور ان کے علاقوں کو دشمن کے حملوں سے محفوظ رکھ سکے، ان چیزوں کے علاوہ بھی ہر قسم کی طاقت مہیا کرے جو ریاست کے لیے ممکن ہو، تاکہ مسلمان اور ان کے علاقے دشمن اور اس کے شر سے محفوظ رہ سکیں۔

اور یہ بھی لازمی ہے کہ لشکر کے معاملات اور امور شعبہ جات کو خود عملی طور پر سنبھالے، اور جب لشکر پر کسی ایسے قائد کو مقرر کرے جس کے پاس جنگی تجربہ بھی موجود ہو تو وہ اسے اپنی طرف سے نائب بنائے گا، کیونکہ خلیفہ لشکر اسلامی کا قائد اعلیٰ نہیں بلکہ عملاً قائد ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ بھی لشکروں کی کمان خود ہی سنبھالتے تھے، اور جب سرایا بھیجا کرتے

تو اس لشکر کے ساتھ ایک قائد بھی بھیجا کرتے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو شام میں موجود لشکروں کے قائدین کو تفصیلی ہدایات بھیجا کرتے تھے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ خلیفہ عملاً لشکر کا قائد ہوتا ہے۔ اور لشکر کے ہر فرد پر اس کی اطاعت کرنا ایسے ہی فرض ہوتا ہے جیسے رعایا میں سے ہر ہر شخص پر اطاعت فرض ہوتی ہے خواہ وہ شخص لشکر کا سپاہی ہو یا لشکر کا قائد ہو۔ صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصا الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني))

"جس شخص نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔" اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان مروی ہے:

((إنما الإمام جُنة يُقاتَل من ورائِه ويُتقى به))

"بے شک امام ڈھال ہے جس کی پناہ میں قتال کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے حفاظت حاصل ہوتی

ہے۔ ''امام کے ڈھال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ دشمن کو اس بات سے روک دیتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو تکلیف پہنچائے۔ البتہ خلیفہ پر بھی لازمی ہے کہ وہ کوئی حتمی اور غیر متردد حکم اس وقت تک نہ دے جب تک وہ یہ جان نہ لے کہ یہ کام عوام کر سکتے ہیں، لیکن اگر خلیفہ یہ جان لے فلاں کام عوام کی استطاعت و قدرت سے باہر ہے تو انھیں سخت ترین حکم نہ دے، اور اسی طرح مسلمانوں کو ہلاکت میں نہ ڈالے، اور نہ کوئی ایسا حکم دے جس کی بناء پر عوام میں غداری کا اندیشہ پیدا ہونے لگے۔

یہ ساری بحث تو اس وقت ہے جب خلیفہ موجود ہو، لیکن جب خلیفہ نہ ہو تب بھی جہاد کسی صورت میں مؤخر نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جہاد کو مؤخر کرنے سے اس کی مصلحت بھی ضائع ہو جاتی ہے۔ اور جب خلیفہ کسی لشکر کو بھیج کر اس پر کسی کو امیر بنا دے اور وہ امیر قتل ہو جائے یا وفات پا جائے، تو لشکر کے پاس یہ اختیار ہے کہ وہ خود میں سے کسی کو امیر بنا لیں جیسے اصحاب رسول ﷺ نے موتہ کے لشکر میں کیا، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے معاملے کو تسلیم کیا تھا۔ اور جب لشکر کا کوئی امیر ہو تو لشکر میں سے کسی کے لیے درست نہیں کہ امیر کی اجازت کے بغیر کسی بھی حاجت کے لیے نکلے، اور جب امیر کوئی کام کرنے یا چھوڑنے کا حکم دے تو اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے، اور اس کی مخالفت حرام ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ اِذَا كَانُوْا مَعَهٗ عَلٰۤى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوْا حَتّٰى يَسْتَاْذِنُوْهُ﴾ [النور:62] ''بے شک ایسے مؤمن جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے اور جب وہ اس کے ساتھ کسی اجتماعی معاملے میں ہوتے ہیں تو اجازت لیے بغیر نہیں جاتے۔''

یہاں جو بات نبی سے متعلق آئی ہے وہی بات خلیفہ پر بھی منطبق ہوتی ہے، اور امیر کو بھی خلیفہ پر قیاس کیا

جائے گا۔ کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني))

"جس شخص نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔"

لشکر کی قیادت خلیفہ کے سپرد ہونے کا مطلب

خلافت احکام شرعیہ اسلامیہ کے نفاذ اور اسلام کی دعوت دوسروں کو پہنچانے کے لیے تمام مسلمانوں کی ریاست عامہ کا نام ہے۔ پس احکام شرعیہ کا نفاذ اور دنیا میں اسلام کی دعوت پھیلانا یہ دو امور ہی ہیں جن کے لیے خلافت کا منصب وجود میں آتا ہے، اور منصب خلافت کی ذمہ داری بھی یہی دو امور ہیں۔ لہذا یہ دو ذمہ داریاں ادا کرنا خلیفہ کے علاوہ کسی اور کے لیے درست بھی نہیں، اور خلیفہ کے لیے یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ایسے شخص کو اپنا نائب بنادے جو ان دونوں ذمہ داریوں کو سنبھالے، کیونکہ خلیفہ کی بیعت ہی ان دو ذمہ داریوں کی وجہ سے کی گئی ہے، ان ہی ذمہ داریوں کی ادائیگی پر اس کی شخصیت پر بیعت عمل میں آئی ہے، لہذا ان دونوں معاملات میں اس کے لیے کسی اور کو وکیل بنانا جائز نہیں۔ کیونکہ ہر ایسا عقد جو عقد کرنے والے کی شخصیت کی بناء پر منعقد ہوا ہو اس میں اس کے لیے کسی اور کو اپنی طرف سے وکیل بنانا جائز نہیں، جیسے مزدور، وکیل اور شریک وغیرہ۔ چنانچہ خلافت کا عقد بھی جب خلیفہ کی شخصیت پر منعقد ہوا ہے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ جن معاملات میں اس کی شخصیت پر خلافت منعقد ہوئی ہے ان میں کسی اور کو اپنا قائم مقام بنادے، اور وہ معاملہ ہے احکام شرعیہ کے نفاذ اور اسلام کی دعوت

پہنچانے کے لیے ریاست عامہ کا قیام۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کی دعوت پہنچانے کا کام وہ چیز ہے جس کے لیے خلافت کا قیام عمل میں آتا ہے، یعنی خلافت کا وجود جس چیز کے لیے عمل میں لایا جاتا ہے وہ یہی ہے، لہذا اس چیز کو خلیفہ کے علاوہ کوئی اور کا سنبھالنا جائز نہیں، اگرچہ مسلمانوں میں سے ہر ایک فرد کا یہ کام کرنا صحیح ہے۔ اس بنیاد پر دنیا کو اسلام کی دعوت پہنچانا اگرچہ تمام مسلمانوں پر فرض ہے، اور مسلمانوں میں سے ہر شخص پر فرض ہے کہ وہ اس کام کو سرانجام دے، لیکن اس کام کو سنبھالنا خلیفہ کے علاوہ کسی اور کے لیے جائز نہیں۔

خلیفہ پر دنیا میں دعوت اسلام پھیلانے کی ذمہ داری ادا کرنے کا ایک ہی متعیّن طریقہ "جہاد" ہے، اور جہاد ہوتا ہے مجاہدین کے ذریعے، ایسی قوت کے ذریعے جو قتال کے لیے تیار کی گئی ہو، اور قتال کے ذریعے۔ اسی لیے لشکر کا موجود ہونا، اس کی تیاری، اور اس کے انتظامات کی ادائیگی ہی اسلام کی دعوت پھیلانے کا طریقہ ہے۔ چنانچہ لشکر کی قیادت صرف اور صرف خلیفہ ہی سنبھالے گا، کیونکہ وہی اسلام کی دعوت پھیلانے کا بھی ذمہ دار ہے، اس لیے جہاد کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے، اس کے علاوہ کوئی اور لشکر کی قیادت نہیں کر سکتا، البتہ فوج کی قیادت سنبھالنے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا نظم ونسق چلائے، یا ان کی ٹریننگ خود دے، یا فوج کے تکنیکی معاملات خود سرانجام دے، کیونکہ یہ چیزیں تو طریقے اور ذرائع ہیں۔ خلیفہ اگرچہ فوج کی عمومی ذمہ داری سنبھالے گا، لیکن نظم ونسق کو نہیں چلائے گا۔ بلکہ خلیفہ فوج بنانے کا، فوج کو اسلحہ سے لیس کرنے کا، اور فوجی انتظام وانصرام کے احکام دینے کا ذمہ دار ہوگا۔ کیونکہ جو سپاہی جہاد کے لیے چلا جاتا ہے وہ مجاہد ہوتا ہے، اور جو طاقت دشمنوں کو مرعوب کرنے اور قتال کے لیے تیار کی جاتی ہے وہ جہاد کے کام کہلاتے ہیں، اسی لیے اللہ نے جہاد کے حکم کے ساتھ

ہی اس کا بھی حکم دیا۔ قتال جہاد ہی کا نام ہے۔ اسی لیے مجاہدین کو حکمِ جہاد، سامان حرب کی تیاری کا حکم، اور قتال کرنے کا حکم دینا صرف خلیفہ کا کام ہے، کسی اور کا نہیں۔ تو فوج کی قیادت خلیفہ کے ہاتھ میں ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ فوج کے قیام، اس کے انتظام وانصرام، اس کی تیاری اور اس کی ذمہ داریوں سے متعلق تمام تر پالیسیاں واحکام وہی دے گا۔ اور پھر اس پالیسی کے نفاذ کو براہ راست وہ خود ہی دیکھے گا۔ اسی لیے خلیفہ ہی ہے جو فوج کی تمام تر داخلی وخارجہ ذمہ داریوں کو سنبھالے گا، کسی اور کے لیے یہ ذمہ داریاں سنبھالنا مطلقاً درست نہیں۔ ہاں یہ بات درست ہے کہ جس سے چاہے یہ معاملات نافذ کرنے میں مدد حاصل کرلے، لیکن کسی اور کو یہ کام مکمل سپرد کر دینا درست نہیں۔ یہ ہے فوج کی قیادت خلیفہ کے ہاتھ میں ہونے کا مطلب۔ چنانچہ کسی بھی طور خلیفہ کے علاوہ یہ چیزیں دوسرے کے لیے سنبھالنا جائز نہیں۔

یہاں دو مسئلے پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ اسلامی لشکر ہی وہ واحد قوت ہے جو خلیفہ کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اسلام کی دعوت کو دنیا کے دسرے ممالک تک لے کر چلے، اور یہی لشکر خلیفہ کی سلطنت کی داخلی اور خارجی خطرات سے حفاظت بھی کرتا ہے۔ چنانچہ اس حیثیت سے پیدا ہونے والے دونوں مسائل کو دیکھا جائے تو پہلا مسئلہ خارجہ پالیسی اور لشکر اور عسکری اعتبار سے محل وقوع مسئلہ سامنے آتا ہے۔ کیونکہ اسلامی ریاست کی خارجہ پالیسی تو یہی ہوگی کہ وہ پوری دنیا میں دعوت اسلام لے کر چلے گی۔ اور یہ بات بھی طے ہے کہ اسلام کی دعوت آگے پھیلانے کا طریقہ صرف جہاد ہی ہوگا۔ اس بناء پر ایک اسلامی ریاست ہمیشہ حالت جنگ میں رہے گی چنانچہ پوری مسلمان جماعت کو یقین ہوگا کہ ان کے اور دیگر ممالک کے درمیان کسی بھی وقت جنگ چھڑ سکتی ہے، اس لیے ملکی پالیسی کا رخ بھی ہمیشہ مستقل جہادی

تیاریوں کی طرف ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری طرف دشمنوں سے عملاً جنگ کرنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ انھیں اسلامی دعوت کی تبلیغ اس طریقے سے نہ کی جائے جو انھیں غور و فکر پر آمادہ کرے، اسی لیے اسلامی ملک کی پالیسی کا ہدف یہی رہے گا کہ وہ ہمیشہ ایسی صورت حال پیدا کرنے کی کوشش کرے گا جو مختلف علاقوں اور جماعتوں کو اسلام کی تبلیغ کرنے کے لیے ساز گار ماحول پیدا کرے، تاکہ جب دعوت جنگ کا تقاضا کرے تو مسلمان جنگ کے لیے مکمل طور پر تیار ہوں۔ چنانچہ ایسی حالت قائم کرنا جس کی بناء پر اسلامی افکار و احکام کی تبلیغ بایں طور ممکن ہو کہ جو مقابل کو سوچ بچار پر آمادہ بھی کرے، یہ ایک لازمی چیز ہے۔ کیونکہ یہ بھی جہاد کے احکام میں سے ایک حکم اور قتال شروع کرنے کے لیے ایک بنیادی شرط ہے، اسی لیے خلیفہ پر ایسی صورت حال پنانے کے لیے اقدامات کرنا لازمی ہے، اور اس مقصد کے لیے اس پر اپنی حتی المقدور جہد پیہم صرف کرنا بھی ضروری ہے، اور اس کے لیے جس قدر اُموال خرچ کرنے پڑیں اس سے دریغ نہ کرے۔ اسی طرح خلیفہ پر یہ بھی واجب ہے کہ اس دعوت کے لیے کچھ خطرہ بھی مول لے اور اسی طرح مزید فتوحات کے لیے، یا اسلام کے دفاع یا مسلمانوں کی جمعیت کے دفاع کے لیے بھی خطرات مول لینے پڑیں گے۔ چنانچہ اسی بناء پر دفاعی قوت جمع کرنا اور دفاعی پیداوار کی طرف بھرپور توجہ دینا اور دفاعی ضروریات کا اندازہ لگانا اس صورتحال کو پیدا کرنے اور اس صورتحال کی حفاظت کے لیے ایک بنیادی عنصر ہے، کیونکہ دفاعی طاقت ہی وہ واحد ذرہ ہے جو مسلمانوں کو کفر اور کفریہ سلطنتوں کے بالمقابل آنے کے لائق بناتی ہے۔ یہ بات تو اس بارے میں ہوئی کہ لشکر یا دفاعی قوت کا اسلامی دعوت کو پھیلانے میں کیا عمل دخل ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لشکر اور دفاعی قوت کو خارجہ پالیسی میں کلیدی عمل دخل ہے، کیونکہ یہی اس کا ستون ہے۔ پھر اسی سے

خارجہ پالیسی کی حساسیت کا معاملہ بھی واضح ہوتا ہے کہ خلیفہ اس کے ذریعے دعوت کا کام چلائے گا۔ لہذا اس مسئلے کی حقیقت کا ادراک بھی بے حد ضروری ہے کہ دعوتِ اسلام کے لیے لشکر یا فوج کی پشت پر خلیفہ ہوگا تو خارجہ پالیسی کس قدر حساس معاملہ ہوگا۔ اگر اس مسئلے کی حقیقت کا درست ادراک نہ کیا جائے تو یا دعوتِ اسلام کا کام ٹھپ ہو کر رہ جائے گا یا پھر خارجہ پالیسی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو کر ختم ہو جائے گی۔

ریاست کی عسکری قوت کی بنیاد رکھنا صرف دفاعی تیاری ہی کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک ایسا لازمی کام ہے جسے کرنا خلیفہ کے لیے انتہائی ضروری ہے تاکہ وہ اس ذمہ داری کو سرانجام دے سکے جس کے لیے مسلمانوں نے اس کی بیعت کی ہے۔ یعنی ریاست وہ کام کرے جو اللہ نے اس پر فرض کیا ہے کہ وہ اسلام کی دعوت پھیلائے، دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ریاست اسلامیہ اپنی خارجہ پالیسی اس طرح چلائے جیسے اللہ نے فرض کیا ہے۔ اور پھر اس پالیسی کی حفاظت اس طریقے سے کرے کہ یہ پالیسی نہ صرف چلتی رہے بلکہ بارآور بھی ثابت ہو۔ اسی لیے جنگی طاقت کی بنیاد رکھنا نہ صرف وہ واحد ذرہ یا ڈھال ہے جو مسلمانوں کو اہل کفر کی شان و شوکت اور ان کی ریشہ دوانیوں کے بالمقابل لا کھڑا کرتی ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہی چیز وہ راستہ ہے جو اسلامی ریاست کی خارجہ پالیسی کو اسلامی پالیسی بناتی ہے۔

اگرچہ اسلامی ریاست لازمی طور پر ایک مضبوط دفاعی قوت کے ذریعے فوجی طاقت کو بڑھانے کی پابند ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ریاست کی خارجہ پالیسی پر عسکری ذہنیت کا غلبہ ہوگا اور نہ ہی خارجہ پالیسی پر عسکریت کا کوئی چھوٹا بڑا غلبہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فوجی رائے اگرچہ ماہرانہ فوجی رائے ہو سکتی ہے جو ایسے دفاعی بصیرت کے حامل افراد کی طرف سے دی جاتی ہے جن کا کام دیگر

ریاستوں کے ساتھ ملکی جنگ کی صورت ریاست کو فوجی برتری کی ضمانت دینا ہے۔ اس لیے لازماً ان کی رائے فطری اور عملی طور پر تمام احتیاط کی جامع بھی ہو سکتی ہے، تاہم یہ پھر بھی درست نہیں کہ اس رائے کو نصیحت سے زیادہ درجہ دے کر اپنایا جائے، اور نہ ہی کسی مخصوص شعبے سے وابستہ ایسے افراد کا مشورہ نصیحت سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے جنھیں اس شعبے کے علاوہ کوئی اور مہارت حاصل نہ ہو۔ لہذا ہر چھوٹی بڑی چیز میں اس نصیحت پر عمل کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی ہر جگہ عسکری رائے طلب کی جائے گی سوائے اس جگہ کے جہاں خارجہ پالیسی کی ترتیب و تشکیل میں اس کی ضرورت پیش آئے، تب بھی عسکری رائے کو صرف عسکری شعبے میں ہی قبول کیا جائے گا۔ لہذا عسکری رائے اس وقت لی جاتی ہے جب خاص عسکری امور درپیش ہوں یا خارجہ پالیسی میں جہاں اس شعبے کی ضرورت پیش آئے۔ لیکن اس کے باوجود بھی اس کی حیثیت نصیحت کی ہے، شوریٰ کی حیثیت اسے حاصل نہیں۔ یعنی خلیفہ خارجہ پالیسی کی تشکیل میں فوجی مشاورت کو صرف نصیحت کے طور پر سنے گا جب کہ وہ خارجہ پالیسی پر غور و فکر کر رہا ہو، اس سے زیادہ حیثیت اسے دینا جائز نہیں، کیونکہ جب وہ ایسا کرے گا اور فوجی مشاورت کو اس کی وقعت سے زیادہ اہمیت دے گا تو اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ خارجہ پالیسی شدید نقصان سے دوچار ہوگی، چنانچہ یا تو خارجہ پالیسی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو کر تباہ ہو جائے گی، یا پھر اسلام کی دعوت رک جائے گی۔ بلکہ بسا اوقات تو ریاست بھی کمزوری کے جال میں گھر جاتی ہے اور جہاں جہاں سلطنت پھیلی ہوئی ہے وہاں سے سکڑنا شروع ہو جاتی ہے۔ اسی لیے یہ جائز نہیں کہ فوجی مشاورت کو کسی نصیحت سے اوپر درجہ دیا جائے۔

جب فوج اپنی پیشہ وارانہ عسکری صلاحیت کے مطابق اپنا کام سرانجام دیتی ہے تو وہ اسے مہارت کے

ساتھ سرانجام دیتی ہے، وہ اپنے معاملات کی انجام دہی میں نہ عالمی رائے عامہ کو خاطر میں لاتے ہیں اور نہ ہی وہ اس حقیقت کو ملحوظ رکھتے ہیں کہ اسلام کی دعوت مؤثر انداز میں پہنچائی جائے، کیونکہ اس کا نتیجہ دشمن سے جنگ کی صورت میں نکل سکتا ہے۔ اسی طرح نہ وہ روحانی اور اخلاقی قوتوں کی بے پناہ صلاحیتوں کو مدنظر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور نہ اس بات کا کوئی خیال کرتے ہیں کہ دشمن ممالک میں رہائش پذیر افراد یا سفر کر کے جانے والے ایسے مسلمان لوگ جو دعوت کے کام میں مصروف عمل ہیں ان کا کیا بنے گا۔ انہیں نہ سفارت کاری کے وسائل بروئے کار لانے سے کوئی غرض ہے اور نہ سیاسی اقدامات کے بہترین اثر ورسوخ کی طرف ان کی کوئی توجہ ہوتی ہے۔ اس لیے عسکری ماہرین یا دفاعی تجزیہ نگاروں کی سوچ معروضی ہوتی ہے، ایک جامع سیاسی سوچ نہیں ہوتی۔ اگر آپ ان سے کوئی رائے طلب کریں تو یہ رائے جنگ کے تناظر میں یقیناً قیمتی مشورہ ہوگی لیکن اگر انہیں اسی رائے پر عمل کرنے اور اس کے مطابق فیصلہ کرنے کی چھوٹ دے دی جائے اور ان کی رائے پر کسی قسم کے تحفظات کو آڑے نہ آنے دیا جائے تو بلاشبہ اس سے ریاست کے سیاسی فیصلوں اور سیاسی طرز عمل کو دھچکا پہنچے گا۔ لہٰذا عسکری معاملات کو خارجہ پالیسی پر اثر انداز نہیں ہونے کی دیا جائے گا، اور دفاعی مبصرین کی آراء کو محض تکنیکی مشورے کے علاوہ اور کوئی حیثیت نہیں دی جائے گی، اور اسے عوامی رائے کے طور پر قبول نہیں کیا جانا چاہیے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ دفاعی ماہرین کی رائے کو صرف ایک جنگی تکنیکی رائے ہونے سے زیادہ کوئی حیثیت حاصل نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جنگی تکنیکات کو کوئی وقعت ہی نہیں دی جائے گی، بلکہ اس بات کا مطلب صرف یہ ہے کہ خلیفہ پر یہ لازمی ہوگا کہ وہ اپنی ماہرانہ رائے کو جنگی تکنیکی آراء پر فوقیت دے۔

یعنی وہ ایسی لائنیں ضرور مقرر کرے گا جہاں آکر وہ اپنی ذمہ داری کی انجام دہی کی بناء پر بعض اوقات محض دفاعی تجزیوں کو ٹال سکے۔ اور اس وقت وہ غیر دفاعی ماہرین مثلاً اپنے معاونوں، گورنروں، ارباب حل و عقد اور دیگر تجزیہ نگاروں کی رائے کو دفاعی ماہرین پر ترجیح دے، تاہم خلیفہ کی طرف سے دفاعی ماہرین کے درجے کو ریاست میں اہم ترین اور کلیدی اہمیت ضرور دی جائے گی۔ خواہ مملکت کے دفاع کی حیثیت سے انھیں ترجیح دی جائے یا کفار سے اقدامی جہاد کی بناء پر ترجیح دی جائے۔ معاملہ دونوں صورتوں میں یکساں ہوگا۔ اسی لیے خلیفہ اور امت دونوں پر عسکری قوت کی حفاظت کرنا اسی طرح ضروری ہے، جیسا کہ ایک فرد اپنی آنکھ کی پتلی کی حفاظت کرتا ہے۔ تاہم خارجہ پالیسی پر غلبہ جنگی ماہرین کا نہیں بلکہ سیاسی ماہرین و عہدیداران کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہی لوگ یہ طے کریں گے کہ ریاست کو پیش نظر جنگی خطرات کی صورت میں کس قدر اور کس طرح عسکری قوت تیار کرنی ہے، اور کب وہ جنگ شروع کرنے کی متحمل ہو سکتی ہے، اور جب جنگ شروع کرنی ہے تو اس میں کتنی تیزی اور کس وقت شروع ہو۔ یہ سب باتیں ان ہی کی ذمہ داری میں آتی ہیں۔ خلیفہ پر یہ بھی لازمی ہے کہ وہ فوجی قوت کے اندر ایک مستقل انتظامیہ بنائے، اور فوج اور اس میں موجود کسی فرد وغیرہ کو، اور اسی طرح قواعد و قوانین کا نفاذ کرنے والوں کو اس بات کی ہرگز اجازت نہ ہو کہ وہ اس انتظامی احکام کی خلاف ورزی کرے۔

یہ گفتگو تو عسکری فوج اور ماہرین دفاع سے متعلق تھی، جہاں تک معاملہ ہے کہ خلیفہ عسکری مشاورت کو کس درجے میں رکھے گا تو اس بابت صرف یہی کافی نہیں کہ خلیفہ دفاعی ماہرین کی بات کو محض ایک تکنیکی مشورے کے طور پر لے اور پھر خارجہ پالیسی میں بھی اس رائے کا جتنا مناسب سمجھے اسے مؤثر قرار دے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ عسکری معاملات کو قبول کرنے میں صرف ایک مشورے کی حیثیت سے

دے اور خارجہ پالیسی میں اس مشورے کی اثر پذیری میں براہ راست کوئی عمل دخل نہ رہنے دے، یعنی نہ صرف خارجہ پالیسی کو عسکری مشورے پر قائم کرنا درست نہیں، بلکہ عسکری امور کو خارجہ پالیسی میں لازمی مؤثر عامل کے طور پر بھی قبول نہ کیا جائے گا، کیونکہ خارجہ پالیسی میں عسکری معاملات کا براہ راست عمل دخل انتہائی خطرناک ہے۔ ہاں ریاست کی خارجہ پالیسی میں آخری درجے میں اسے ضرور ملحوظ رکھا جائے گا، اور بطور دفاعی اندازہ اس بات کو خلیفہ کے نزدیک خارجہ پالیسی میں براہ راست تاثیر سے قطع نظر ایک اہمیت ضرور حاصل ہوگی، خواہ وہ مؤقف دفاعی ماہرین کی طرف سے ہو یا غیر دفاعی ماہرین کی رائے ہو۔

عسکری امور ایک مفصل، ٹھوس شکل رکھتے ہیں۔ آپ توپوں، جنگی جہاز، طیاروں، ان کے اڈوں، ایٹمی بموں اور میزائلوں کو دیکھ سکتے ہیں۔ آپ آسانی و سہولت کے ساتھ ان اسلحوں کے بل بوتے پر فتح یا شکست، پیش قدمی یا پسپائی کے نتائج کو بھی دیکھ سکتے ہیں، کیونکہ یہ سب ایسی مادی چیزیں ہیں جن کا طول و عرض پیمائش کیا جا سکتا ہے، اور اسی طرح ان کے اثرات بھی مادی ہیں جن کے نتائج کو آپ محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس روحانی و اخلاقی طاقت، اور سیاسی تدبر و دور اندیشی کے اثرات اور مقامی رائے عامہ یا بین الاقوامی رائے عامہ جیسے معاملات مادی معاملات نہیں ہیں، کیونکہ ان کے اثرات و نتائج کو فوری محسوس کرنا یا چھونا ممکن نہیں، کیونکہ یہ چیزیں ایسی مادی نہیں ہیں جنھیں دیکھا یا محسوس کیا جا سکے، حالانکہ خارجہ پالیسی، جنگ اور فتح تک میں بھی یہی چیزیں زیادہ اہمیت کی حامل اور زیادہ مؤثر ہوتی ہیں۔ لہٰذا عسکری تحفظات کو خارجہ پالیسی کی پشت پر رہنا چاہیے، اور انھیں ثانوی حیثیت دی جانی چاہیے، لہٰذا اولاً معنوی کارکردگی اور تاثیرات کو ملحوظ رکھنا چاہیے، اس کے بعد دوسری طاقتوں کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

سیاسی چالبازیوں اور چالاکیوں کو پالیسی سازی میں ایک اہم مقام حاصل ہونا چاہیے۔ بہر حال یہ سب کچھ مل کر ایک ناقابل تقسیم سیاسی قوت میں جمع ہو جائے جس کی ذمہ داری خلیفہ اکیلے سنبھالے گا۔ اس گفتگو سے سمجھا جا سکتا ہے کہ ''خلیفہ اکیلے ہی فوج کی اصل کمان سنبھالے گا'' اس کا کیا مطلب ہے، اور اسے محض ایک رسمی کمانڈر، یا کسی اعتبار سے صرف سپریم کمانڈر بنا دینے میں کیا کیا مسائل ہو سکتے ہیں۔

ماضی میں عباسی خلفاء کے دوسرے دور اور خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں بعض خلفاء کے یہاں عسکری معاملات کا خارجہ پالیسی پر قابض ہو جانا ایک ایسا معاملہ بن گیا تھا جس کے قبیح ترین اثرات نے دنیا میں اسلام کی دعوت کو روک کر رکھ دیا تھا۔ اس کے نتیجے میں اسلامی فتوحات روم میں شام سے لے کر ترکی کے علاقوں کی سرحدوں تک ہی محدود ہو کر رہ گئی تھیں، اور مغربی یورپ میں فرانس سے لوٹ کر اسپانیا تک آکر رک گئی تھیں، حالانکہ اس وقت بھی ان خلفاء کے پاس معنوی طاقتیں کافی زیادہ تھیں، اور اسلامی افکار اپنی اوج پر تھے، لیکن جب ریاست کے دفاعی ماہرین اپنی اور دشمن کی طاقت کے بارے میں کوئی اندازہ پیش کرتے لیکن جب فوج اپنی طاقت اور دشمن کی طاقت کے بارے میں اپنی رائے دے رہی تھی اور اپنے تجزیوں کو جنگ شروع کرنے یا نہ کرنے کا بنیادی عنصر قرار دے رہے تھے تو فیصلہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ حملوں کو گرمیوں اور سردیوں کی مہمات تک محدود رکھا جائے، تاکہ جہاد سیاسی معاملات یا مفادات سے قطع نظر شریعت کے احکام کے مطابق جاری رہے۔ عثمانیوں کے زمانے میں اسلامی فوجیں یونان، بلغاریہ، رومانیہ، البانیہ اور یوگوسلاویہ سے ہوتے ہوئے یورپ کا صفایا کرنے کے بعد آسٹریا کے شہر ویانا کی فصیل تک پہنچ چکی تھیں، اور ان تمام خطوں پر اسلام کی حاکمیت پھیل چکی تھی۔ اس وقت تک یورپ میں رائے عامہ یہی تھی کہ اسلامی فوجیں مغلوب نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جب

اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپ میں آنے والے صنعتی انقلاب کے بعد خارجہ پالیسی پر عسکری خیالات و آراء کا غلبہ ہوا تو اسلامی لہر تھم گئی، اس جڑ نے اتنا زور پکڑا کہ جس سے دنیا میں اسلام کی حاکمیت مکمل طور پر تباہ ہو کر رہ گئی۔

اب تک فوج سے متعلق جو گفتگو ہوئی وہ اس حیثیت سے تھی کہ وہی جہاد قائم کرے گی، اگر فوج کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہی خلیفہ کی اندرونی و بیرونی حفاظت کی ذمہ داری کا بیڑا اٹھائے گی تو اس کا تعلق مادی قوت سے ہے کہ یہی فوج سلطنت یعنی حکومت کی زندگی ہے کہ اس کی حفاظت کا کام فوج ہی کرتی ہے۔ فوج ہی حکومت کو تباہ کر سکتی ہے، اور وہی اسے قائم کر سکتی ہے، چاہے عارضی طور پر ہی قائم کرے۔ یہی وجہ ہے کہ سلطنت بحیثیت سلطنت میں فوج اور مسلح افواج کا بہت بڑا مقام ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ سلطنت پر فوج کا بہت اثر ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ عسکری مفادات کو ایک رائے کے طور پر خارجہ پالیسی میں کسی حد تک عمل دخل حاصل ہے لیکن فوجی معاملات یا کسی فوجی فرد کو عسکری اہمیت کے پیش نظر سلطنت کے اندر کوئی عمل دخل حاصل نہیں۔ کیونکہ سلطنت کی حفاظت اگرچہ فوجی لشکر ہی کے ذریعے ہوتی ہے لیکن سلطنت میں عسکریت کا کوئی وجود نہیں ہوتا، سلطنت کسی مادی و حسی قوت کا نام نہیں ہے، اور نہ ہی حقیقت میں مادی قوت کی مرہون منت ہوتی ہے۔ بلکہ سلطنت تو معاشرے میں تنظیم تعلقات کے نفاذ کا نام ہے۔ اور یہ چیز قوم یا عوام کے بل بوتے پر ہوتی ہے۔ کیونکہ سلطنت کے حقائق کا تعلق بھی ان ہی کے ساتھ ہے۔ اور اس چیز کا فوج یا عسکری ساز و سامان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ہاں سلطنت کا نفاذ فوج کرتی ہے، اور مادی قوت یعنی فوج کے بغیر سلطنت کا وجود ممکن بھی نہیں، تاہم سلطنت میں فوج کا کردار ایک ذریعہ ہونے سے زیادہ کچھ بھی

نہیں۔ حکومتی معاملات میں عمل درآمد میں ان کا کردار سپاہی کے ہاتھ میں موجود اس رائفل سے زیادہ نہیں ہوسکتا جس سے وہ دشمن پر محض گولی چلانا جانتا ہے، لیکن اس کے پاس گولی چلانے کا نہ تو کوئی فیصلہ ہوتا ہے اور نہ کوئی اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اگر کسی بھی طرح سلطنت میں فوج کا عمل دخل آجائے تو یہ حکومت کے لیے خطرناک ہوتا ہے۔ سلطنت میں فوج کا کوئی بھی کردار، چاہے وہ کتنا ہی چھوٹا ہو، اسے سلطنت نہیں رہنے دیتا بلکہ پولیس کی ایسی حکمرانی بنا دیتا ہے جیسے کسی قیدی پر پولیس والوں کی حکمرانی ہوتی ہے۔ اس صورت میں حکومت ایسی اتھارٹی نہیں رہتی جو تنظیمِ تعلقات کا نفاذ کرے۔

سلطنت میں فوج کا کوئی بھی کردار، چاہے وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو، یہ کردار حکومت، حکمران اور ملک کے وجود کے لیے خطرہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکومت میں سچائی کا حصول، قانونِ شریعت کی پاسداری اور انصاف کا حصول شامل ہے۔ اور یہ چیزیں دوران حکومت حاکم و عوام کے مابین مادی طاقت کو کوئی اہمیت نہیں دیتیں۔ حکومت کی طاقت تو لوگوں کے معاملات سنبھالنے اور ان کا خیال رکھنے کی تگ و دو میں ہے، نفاذِ حکومت کے ذرائع میں اصل طاقت نہیں۔ اگر حکومت کے کاموں میں بھی مادی قوت کا عمل دخل ہوگا تو حکمرانی اپنی حیثیت کھو کر بگڑ جائے گی، اور وہ محض جابرانہ کنٹرول اور تسلط سے بدل جائے گی، اس طرح اس میں حاکمیت اور اختیار کی حقیقت ختم ہو کر رہ جائے گی۔ اس لیے حکومت میں فوج یا فوجی عمل دخل کا ہونا بالکل درست نہیں۔ بلکہ وہ فوج تو حکمران کے ہاتھ میں ایک ایسے آلے کے طور پر رہنی چاہیے جس کا حکومت میں کوئی عمل دخل نہ ہو، اور نہ ہی اس کی رائے کو حکومت میں شامل کیا جائے۔ بلکہ فوجی طاقت حاکم کے لیے محض ایک اندھے بہرے آلے کی طرح ہوگی، جس کی کوئی مرضی ہوگی اور نہ کوئی رائے وغیرہ ہوگی۔ یہ خطرات تو حکومت کے لحاظ سے ہیں، جب کہ حاکم پر

خطرے کے حساب سے اس معاملے کو دیکھا جائے تو تب بھی فوجی سازوسامان یا سپاہی بہرحال انسان ہیں، اور ان میں اپنی بقا کی جبلت بھی موجود ہے، اور بقا کا ایک اہم ترین مظہر خود مختاری ہے۔ اگر انہیں حکومت میں خود مختاری اور شمولیت کی اجازت ہو اور وہ یہ دیکھیں کہ ہم حاکم کو بھی برطرف کرنے پر قادر ہیں، اور ہم ہی اس کی اور اس کی حکومت کی حفاظت بھی کرتے ہیں تب وہ یہ سمجھنے لگیں گے کہ وہی حکومت کی بنیاد ہیں، اور حکمران بھی اپنی حکمرانی میں ان ہی سے مدد لیتا ہے، اس طرح ان میں پھر اپنی خود مختاری کے جذبات بھڑک اٹھیں گے، چنانچہ وہ اس معاملے میں شامل ہو جائیں گے، اور مادی قوت ویسے ہی ان کے پاس موجود ہے، اس طرح وہ خلیفہ سے حکومت بھی چھین لیں گے۔ لہٰذا حکمران کے لیے یہ بات انتہائی سنگین خطرہ ہے کہ وہ فوجی معاملات یا فوج کو سلطنت میں موجودگی کی اجازت دے۔ یہی کام اسلامی ریاست میں عباسیوں کے دور میں بھی ہوا اور عثمانیوں کے دور میں بھی پیش آیا۔ تو چونکہ بعض خلفاء فوج کے مقابلے میں کمزور تھے، اس لیے یا تو فوج کی طرف سے ان کا تختہ الٹ دیا گیا تھا، یا وہ فوج کے آلہ کار بن کر رہ گئے تھے۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان خلفاء کے دور میں اسلامی ریاست میں زوال پذیری نے اپنی جڑیں مستحکم کرنا شروع کر دیں۔

حکومت میں فوج کے عمل دخل سے حکمران پر تو یہ خطرہ ہوتا ہے، امت مسلمہ اور ریاست اسلامیہ کے لیے بھی یہ چیز ٹھیک نہیں، کیونکہ اسلامی ریاست جس فکر کی عکاسی کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ریاست ہر حالت میں دشمنوں کا احاطہ کر کے رکھے۔ اور ریاست جس شرعی حکم کی پابند ہے اس کی رو سے پوری دنیا دار الاسلام اور دار الحرب میں منقسم ہو جاتی ہے۔ تو جن علاقوں میں حکومت اسلامی احکام پر کھڑی ہو اور وہ اسلامی پرچم تلے ہو تو وہ دار الاسلام ہے، اس کے علاوہ دنیا کا ہر گوشہ دار الکفر یعنی دار الحرب ہے۔ اسی

لیے اسلامی ریاست ہر زمانے میں ایسے دشمنوں کے درمیان گھری ہوئی ہوگی جو اس ریاست پر آفات ہی کے منتظر ہوں گے۔ تو جب فوج کو خواہ کتنی بھی کم مدت کے لیے ہو حکومت میں شامل رکھا جائے تو دشمنوں کے لیے انھیں کسی بات پر اکسانا یا بھڑکانا سیاسی افراد یا ماہرین کے مقابلے میں کافی تر نوالہ ثابت ہوگا، کیونکہ فوج کا اصل کام ہی مادی عسکریت کے ساتھ ہوتا ہے، چنانچہ طویل المیعادی سیاسی چالاکیوں اور خفیہ چیلنجز کو سمجھنا ان کے لیے کافی مشکل ہوگا۔ اس بناء پر بسا اوقات وہ اپنی دانست کے مطابق ملکی مفاد یا اپنے ذاتی مفادات کے پیش نظر حکومت یا حکمرانوں کو تبدیل کرنے پر بھی آمادہ ہوسکتے ہیں۔ اور یہ حرکتیں پھر صرف حکمران کی شخصیت یا حکومت کے لیے نہیں، بلکہ یہ امت اور ریاست کے وجود کے لیے خطرہ بن جاتی ہیں۔ کیونکہ امت کا وجود لوگوں ہی کے ایسے مجموعے کا نام ہے جس میں کچھ تصورات، معیارات اور عقائد موجود ہیں۔ اور ریاست کا وجود ایسے لوگوں کے مجموعے کا نام ہے جن میں مخصوص تصورات، معیارات اور عقائد کی پابندی کے ساتھ حکومت کی صلاحیت موجود ہے۔ تو جب فوج بیرونی مداخلت پر حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے گی تو پھر فوج میں غیر ملکی تصورات، معیارات اور عقائد در آئیں گے جو ہمارے ملک کے نہیں ہوں گے۔ اور یہی چیز نہ صرف ریاست اور اس سے بڑھ کر امت کے وجود پر ایک سوالیہ نشان بن جائے گی بلکہ ہماری ریاست میں کفریہ ممالک کے اثر ورسوخ کی بھی راہ ہموار کردے گی۔ یہاں آکر کمزوری اور زوال پذیری ہی مقدر ہوگی۔ جس سے معلوم ہوا کہ افواج یا کسی بھی فوجی معاملے کو حکومت میں عمل دخل دینا انتہائی خطرناک ثابت ہوتا ہے۔

ملت اسلامیہ پہلے بھی اقتدار میں فوج کے کردار کے خطرے سے دوچار ہوچکی ہے، چنانچہ اس کے نتیجے میں نہ ریاست اور قوم کا وجود بھی خطرے سے دوچار ہوا بلکہ اس سے بڑھ کر اسلامی ریاست کا وجود ہی

اپنی بقاء کھو بیٹھنے کے خطرات سے دوچار ہوا۔ عثمانی دور کے اواخر میں، استنبول میں کافر ممالک کی سفارتی کوششوں نے فوج پر اثرانداز ہونا شروع کر دیا یہاں تک کہ غیر اسلامی تصورات، معیارات اور عقائد ریاستی نظام میں داخل ہونے لگے۔ مدحت پاشا اور اس کے ساتھ ان افسران کا کردار جو غیر اسلامی تصورات، معیارات اور عقیدوں کو پیدا کرنے میں پیش پیش تھے، سب سے نمایاں کردار تھا۔ خاص طور پر اس بغاوت میں جس نے عبدالحمید کو خلیفہ بنایا، اور پھر وہ بغاوت جس نے عبدالحمید کو خلافت سے بے دخل کیا اور محمد رشاد کو خلیفہ بنایا۔ اور اسی طرح اس سے پہلے مصر میں محمد علی الکبیر کا کردار بھی نمایاں ہے جس نے استنبول میں اسلامی خلافت پر حملہ کرنے کے لیے خود کو کافر ملک فرانس کا ایجنٹ بنا دیا۔ پھر پہلی جنگ عظیم میں سلطنت عثمانیہ کی شکست کے بعد انگلینڈ کے ساتھ مل کر مصطفیٰ کمال نے جو کردار ادا کیا وہ بھی نمایاں ہے، اس نے انگلینڈ کے ساتھ استنبول سے اتحادیوں کے انخلاء کے بدلے خلافت کو ختم کرنے کا سمجھوتہ کیا، اور اسی طرح امن کانفرنس میں انگلینڈ کی مدد بھی کی۔ فوج کی طرف سے ادا کیے گئے ان کرداروں نے اسلامک اسٹیٹ کے وجود کو اولاً غیر مستحکم کیا اور پھر بالآخر اسے وجود سے ہی مٹا ڈالا۔ اس لیے سلطنت میں فوج اور فوجی معاملات کو کسی قسم کی موجودگی کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

شہید

شہید کی تین اقسام ہیں: 1۔ ایسا شہید جو اخروی احکام کی رو سے شہید ہے لیکن دنیوی احکام میں شہید نہیں۔ 2۔ صرف دنیاوی شہید۔ 3۔ دنیا و آخرت دونوں میں شہید۔ جو لوگ صرف اخروی شہید ہیں دنیاوی احکام کی رو سے نہیں تو وہ لوگ یہی ہیں جن کا تذکرہ احادیث میں آیا ہے، بعض روایات کی رو سے

ان کی تعداد سات ہے، اور بعض کی رو سے آٹھ اور بعض میں نو کی تعداد جب کہ بعض میں گیارہ مذکور ہوئے ہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ کے روایت کے مطابق یہ پانچ لوگ ہیں: طاعون کی وبا میں مرنے والا شخص، اسہال کی بیماری میں مرنے والا شخص، ڈوب کر مرنے والا شخص، منہدم عمارت تلے دب کر مرنے والا شخص، اور جو شخص جنگ کے علاوہ اللہ کے راستے میں اعلائے کلمہ اللہ کی غرض میں مرجائے۔ امام مسلم حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((بينما رجل يمشي بطريق وجد غصن شوك على الطريق فأخره فشكر الله له فغفر له وقال: الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل الله عز وجل))

"ایک شخص راستے پر چل رہا تھا، اس نے راستے پر ایک کانٹے دار ٹہنی دیکھی اور اسے راستے سے ہٹا دیا، تو اللہ نے اسے اس کا صلہ دیا اور اس کی مغفرت فرمادی، اور پھر فرمایا کہ شہید پانچ لوگ ہیں: وبائے طاعون میں مرنے والا، ڈوب کر مرنے والا، منہدم عمارت تلے مرنے والا اور اللہ عزوجل کے راستے میں شہید ہونے والا۔" اسی طرح مسلم میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((ما تعدون الشهيد فيكم؟ قالوا: يا رسول الله من قتل في سبيل الله فهو شهيد، قال: إن شهداء أمتي إذاً لقليل، قالوا: فمن هم يا رسول الله؟ قال: من قتل في سبيل الله فهو شهيد، ومن مات في سبيل الله فهو شهيد، ومن مات في الطاعون فهو شهيد، ومن مات في البطن فهو شهيداً قال ابن مقسم أشهد على أبيك في

هذا الحديث أنه قال والغريق شهيد))

''تم آپس میں شہید کس کو شمار کرتے ہو؟ صحابہ نے عرض کی: اللہ کے رسول! جو شخص اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔ آپ نے فرمایا: پھر تو میری امت کے شہداء بہت کم ہوئے۔ صحابہ نے عرض کی: یا رسول اللہ! پھر وہ کون ہیں؟ آپ نے فرمایا: جو شخص اللہ کی راہ میں مارا جائے وہ شہید ہے اور جو شخص اللہ کی راہ میں (طلبِ علم، سفرِ حج، جہاد کے دوران میں اپنی موت) مرجائے وہ شہید ہے، جو شخص طاعون میں مرے وہ شہید ہے، جو شخص پیٹ کی بیماری میں (مبتلا ہوکر) مرجائے وہ شہید ہے۔ (راوی عبیداللہ) بن مقسم نے (سہیل بن ابی صالح سے) کہا: میں تمھارے والد کے بارے میں گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے (حدیث بیان کرتے ہوئے یہ بھی) کہا تھا: اور غرق ہونے والا شہید ہے۔'' ان تمام لوگوں کی شہادت کا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں ان لوگوں کے لیے شہداء کا ثواب ہوگا، جب کہ دنیا میں انھیں غسل بھی دیا جائے گا اور ان کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی، اور جب ثواب اور حدیث کی رو سے لفظ شہید کہا جائے گا تو اس کا اطلاق ان لوگوں پر بھی درست ہوگا۔ لیکن جب جملے میں شہید کا لفظ بغیر کسی قرینے کے مطلق بولا جائے گا تو ان لوگوں کے لیے نہیں ہوگا بلکہ صرف ان لوگوں کے لیے ہوگا جو محض اللہ کی راہ میں قتل کیے جائیں۔

اور ایسا شخص جو دنیاوی شہید ہو لیکن اخروی شہید نہ ہو، وہ اسے کہیں گے جسے دنیا میں تو شہدا کے احکام کے مطابق نہ غسل دیا جائے گا اور نہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بلکہ اسے اس کے کپڑوں میں ہی دفن کر دیا جائے گا، لیکن وہ آخرت میں ان شہدا کے برابر ثواب حاصل نہ کر پائے گا جن لوگوں نے اللہ

کے کلمہ کی سربلندی کے لیے قتال کیا تھا۔ یہ وہ شخص ہوتا ہے جو اللہ کے راستے میں قتال نہیں کرتا بلکہ اپنی شہرت کے لیے یا صرف حصول غنیمت کے قتال کرتا ہے، یا قتال سے فرار ہوتے ہوئے قتال کرتا ہے۔ کیونکہ احادیث میں شہید کا ثواب صرف ان شہداء کے ساتھ مخصوص ہے جو اللہ کی راہ میں قتال کرتے ہیں، اور جو قتال سے فرار اختیار نہیں کرتے۔ امام مسلم نے ابو موسیٰ اشعری سے روایت نقل کی:

((أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله))

"رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ایک شخص غنیمت کے لیے لڑتا ہے کے بارے میں سوال کیا گیا جو شجاعت کے لیے لڑتا ہے، اور ایک شخص اپنی شہرت کے لیے لڑتا ہے، اور ایک شخص اپنی شجاعت دکھانے کے لیے لڑتا ہے، ان میں سے اللہ کی راہ میں (لڑنے والا) کون ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اس لیے لڑا کہ اللہ کا کلمہ سب سے اونچا ہو تو وہی اللہ کے لئے لڑنے والا ہے۔" اسی طرح مسلم میں ابو موسیٰ سے ایک اور روایت منقول ہے، وہ فرماتے ہیں:

((سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو سبيل الله))

”رسول اللہ ﷺ سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو شجاعت کے لیے لڑتا ہے، کوئی (قومی) حمیت کے لیے لڑتا ہے، کوئی دکھاوے کے لیے لڑتا ہے، ان میں سے اللہ کی راہ میں (لڑنے والا) کون ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اس لیے لڑا کہ اللہ کا کلمہ سب سے اونچا ہو تو وہی اللہ کے لئے لڑنے والا ہے۔“ اور اسی طرح گناہوں کی بخشش کے لیے رسول اللہ ﷺ نے یہ شرط بھی ذکر فرمائی کہ وہ سامنا کر کے لڑے، پیٹھ دکھاتے ہوئے نہ لڑے۔ امام مسلم نے عبداللہ بن ابی قتادہ سے اور انھوں نے قتادہ سے روایت نقل فرمائی کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت نقل فرماتے ہیں:

((أنه قام فيهم فذكر لهم أن الجهاد في سبيل الله، والإيمان بالله أفضل الأعمال، فقام رجل فقال يا رسول الله: أرايت إن قُتِلتُ في سبيل الله تُكفّر عني خطاياي؟ فقال له رسول الله ﷺ: نعم إن قُتِلتَ في سبيل الله، وأنت صابر محتسب مقبل غير مدبر، ثم قال رسول الله ﷺ: كيف قلت؟ قال: أرأيت، إن قُتِلتُ في سبيل الله أتكفّر عني خطاياي؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر إلاّ الدَّيْن فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلك))

”آپ ﷺ صحابہ کرام میں (خطبہ دینے کے لئے) کھڑے ہوئے اور انہیں بتایا: اللہ کی راہ میں جہاد کرنا اور اللہ پر ایمان لانا (باقی) تمام اعمال سے افضل ہے۔ ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا: اللہ کے رسول! آپ کیا فرماتے ہیں؟ اگر میں اللہ کی راہ میں شہید کر دیا جاؤں تو کیا اس سے میرے گناہ مجھ سے دور ہٹا دیئے جائیں گے؟ رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: ہاں، اگر تم اللہ کی راہ میں اس حالت میں شہید کر دیے

جاؤ کہ تم صبر کرنے والے (ڈٹے ہوئے) ہو، صرف اللہ کی رضا چاہتے ہو، آگے بڑھ رہے ہو، پیٹھ پھیر کر نہ بھاگ رہے ہو۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم نے کس طرح کہا تھا؟ اس نے عرض کی (میں نے اس طرح کہا تھا): آپ کیا فرماتے ہیں؟ اگر میں اللہ کی راہ میں شہید کیا جاؤں تو کیا میرے گناہ مجھ سے دور ہٹا دیئے جائیں گے۔ آپ نے فرمایا: ہاں، اگر تم اس حالت میں اللہ کی راہ میں شہید کر دیے جاؤ کہ صبر کرنے والے (ڈٹے ہوئے) ہو، صرف اللہ کی رضا چاہتے ہو، آگے بڑھ رہے ہو، پیٹھ پھیر کر بھاگنے والے نہیں، (تو سارے گناہ مٹا دیے جائیں گے) سوائے قرض کے۔ جبریل علیہ السلام نے (ابھی آکر) مجھ سے یہ کہا ہے۔'' اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیٹھ دکھاتے ہوئے قتال کرے تو اس کے گناہ معاف نہ ہوں گے اور نہ ہی اسے شہید کا ثواب ملے گا۔ علاوہ ازیں جو شخص شہرت کے لیے قتال کرتا ہے رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ اسے تو عذاب دیا جائے گا اور اس کے باوجود اسے شہید فرمایا۔ امام مسلم نے سلیمان بن یسار سے روایت نقل کی کہ انہوں نے کہا: (جمگھٹے کے بعد) لوگ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس سے چھٹ گئے تو اہل شام میں سے ناتل (بن قیس جزامی رئیس اہل شام) نے ان سے کہا: شیخ! مجھے ایسی حدیث سنائیں جو آپ نے رسول اللہ ﷺ سے سنی ہو، کہا: ہاں، میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به، فعرّفه نعمه فعرفها قال: فما عملت فيها قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال جريء فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى

ألقي في النار ...))

”قیامت کے روز سب سے پہلا شخص جس کے خلاف فیصلہ آئے گا، وہ ہو گا جسے شہید کر دیا گیا۔ اسے پیش کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ اسے اپنی (عطا کردہ) نعمت کی پہچان کرائے گا تو وہ اسے پہچان لے گا۔ وہ پوچھے گا تو نے اس نعمت کے ساتھ کیا کیا؟ وہ کہے گا: میں نے تیری راہ میں لڑائی کی حتی کہ مجھے شہید کر دیا گیا۔ (اللہ تعالیٰ) فرمائے گا تو نے جھوٹ بولا۔ تم اس لیے لڑے تھے کہ کہا جائے: یہ (شخص) جری ہے۔ اور یہی کہا گیا، پھر اس کے بارے میں حکم دیا جائے گا تو اس آدمی کو منہ کے بل گھسیٹا جائے گا یہاں تک کہ آگ میں ڈال دیا جائے گا۔“ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص نے شہرت کے لیے قتال کیا اس پر اگرچہ دنیا میں تو شہید کے احکام لاگو ہوں گے لیکن روز آخرت اسے شہید کا ثواب حاصل نہ ہو گا بلکہ اسے عذاب دیا جائے گا۔

اور دنیا و آخرت دونوں کا شہید وہ شخص ہے جو کفار سے اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے قتال کرے اور مسلمانوں اور کفار کے مابین جنگ میں قتل ہو جائے، خواہ وہ جنگ کفار کی سرزمین میں ہو یا اسلامی سرزمین میں ہو۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ”اور ہرگز گمان مت کرو ان لوگوں کو جو قتل کیے گئے اللہ کی راہ میں مردہ، بلکہ وہ زندہ ہیں انھیں ان کے رب کے پاس رزق دیا جاتا ہے۔“ اور یہی وہ شہید ہے جس کے حق میں شرعی احکام نازل ہوئے۔ یہ شہادت اسی شخص کے ساتھ خاص ہے جو کفار سے جنگ کے دوران شہید ہوا ہو، اور اسی طرح وہ شخص جو ایسی جنگ میں زخمی ہوا ہو اور پھر اسی زخم کی وجہ سے اس کی شہادت ہوئی ہو تو

اسے بھی جنگ کے دوران ہونے والے شہید کا اعزاز حاصل ہوگا۔ اس کے علاوہ دیگر لوگوں کو شہید نہیں سمجھا جائے گا۔ اس بنیاد پر جو شخص باغیوں سے جنگ کے دوران قتل ہو جائے اسے شہید نہیں سمجھا جائے گا، اور نہ اس شخص کو جو کفار سے جنگ کے دوران زخمی ہوا ہو لیکن پھر وہ زخم مندمل ہو گیا ہو اور اسی کی وجہ سے وہ مر جائے۔ لہذا وہ شہید کے لیے شریعت میں مخصوص احکام ہیں، اور جس کے بارے میں اللہ عزوجل نے فرمایا کہ وہ زندہ ہے، صرف وہی شخص ہے جو اللہ کے کلمے کی سربلندی کی خاطر کفار سے جنگ کے دوران قتل ہو جائے، اور جو اسی جنگ میں زخمی ہو اور اسی زخم کی وجہ سے اس کی موت ہوئی ہو۔

اس شہید کا حکم یہ ہے کہ نہ اسے غسل دیا جائے گا اور نہ کفن دیا جائے گا بلکہ اسے اس کے خون اور کپڑوں ہی میں دفن کر دیا جائے گا، کیونکہ شہید روز قیامت اس حال میں اٹھایا جائے گا کہ اس کے خون کی خوشبو مشک کی مانند ہوگی۔ شہید کو غسل نہ دینے سے متعلق حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت منقول ہے، وہ فرماتے ہیں:

((إن رسول الله ﷺ كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء، وأمر بدفنهم بدمائهم، ولم يصل عليهم ولم يغسلهم))

”رسول اللہ ﷺ غزوہ احد کے مقتولین میں سے میں سے دو آدمیوں کو ایک کپڑے میں اکٹھا کرتے، پھر

پوچھتے: ان دونوں میں کس کو قرآن زیادہ یاد تھا؟ جب لوگ ان دونوں میں سے ایک کی طرف اشارہ کرتے تو آپ اسے قبر میں پہلے رکھتے، اور فرماتے: میں ان پر گواہ ہوں، آپ نے انہیں ان کے خون سمیت دفن کرنے کا حکم دیا، اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی اور نہ انہیں غسل دیا گیا۔'' اور امام نسائی نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہدائے احد کے بارہ میں فرمایا:

((لا تغسلوهم فإن كل جرح، أو كل دم يفوح مسكًا يوم القيامة، ولم يصل عليهم))

''انھیں غسل مت دو، کیونکہ روز قیامت ہر زخم یا خون کا ہر قطرہ مشک کی طرح مہکے گا، چنانچہ ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔'' اور نسائی کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہدائے احد کے بارے میں فرمایا:

((زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى، لونه لون الدم، وريحه ريح المسك))

''انھیں ان کے خون ہی کی چادر میں رکھو، کیونکہ روز قیامت جب یہ اللہ کے حضور میں پیش ہوں گے تو ان کے ہر زخم سے خون رس رہا ہوگا، اس کا رنگ تو خون والا ہوگا مگر خوشبو مشک والی ہوگی۔'' اور امام شافعی رحمہ اللہ نے حضرت انس سے روایت نقل فرمائی:

((أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد ولم يغسلهم))

''رسول اللہ ﷺ نے احد کے مقتولین پر نماز جنازہ نہیں پڑھی اور نہ انھیں غسل دیا۔'' اور جس طرح

احد کے شہداء کو غسل نہیں دیا تھا اسی طرح بدر کے شہداء کو بھی غسل نہیں دیا گیا، اور اسی طرح خندق کے شہداء کو بھی غسل نہیں دیا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا۔ اور اسی طرح شہید کو دیگر میتوں کی طرح کفن بھی نہیں دیا جاتا، بلکہ اسے ان ہی کپڑوں میں کفن دیا جاتا ہے جو اس نے پہنے ہوئے ہیں، کیونکہ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہدائے احد کے بارے میں فرمایا تھا:

((زملوهم بكلومهم ودمائهم))

''انھیں ان کی خون آلود زخموں والی چادر ہی پہناؤ۔'' اور سنن ابی داؤد میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

((أن رسول الله ﷺ أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم))

''رسول اللہ ﷺ نے احد کے مقتولین کے بارے میں حکم دیا تھا کہ انھیں سے زرہ اور چمڑا وغیرہ اتار لیا جائے اور انھیں ان کے خون آلود کپڑوں میں ہی دفن کر دیا جائے۔'' تاہم شہید پر نماز جنازہ پڑھنا اور نہ پڑھنا دونوں ہی جائز ہے۔ نماز جنازہ پڑھنے کا جواز تو اس وجہ سے ہے کیونکہ کچھ روایات میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے احد کے مقتولین کو دفن کرنے کے بعد ان پر نماز جنازہ پڑھی۔ اور حضرت حمزہ پر بھی نماز جنازہ پڑھی، اور اسی طرح ایک اور شخص پر نماز جنازہ پڑھی جو جنگ میں شہید ہوا تھا۔ بخاری میں عقبہ بن عامر سے مروی ہے:

((أنه ﷺ صلّى على قتلى أحد بعد ثمان سنين صلاته على ميت كالمودع للأحياء والأموات))

''رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء پر آٹھ سال بعد نماز جنازہ پڑھی یہ ایسی نماز تھی جیسے کوئی زندوں اور مردوں کو وداع کرتے ہوئے پڑھے (یعنی درد و سوز میں ڈوبی ہوئی)۔'' اور طحاوی نے شرح المعانی میں ابن زبیر رضی اللہ تعالی عنہ سے اسناد حسن کے ذریعے سے یہ روایت نقل کی:

((أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بتسعة، حمزة عاشرهم، فيصلي عليهم))

''رسول اللہ ﷺ کے پاس نو افراد کے جسد لائے جاتے جن میں سے دسواں جسد حضرت حمزہ کا ہوتا تھا، اور آپ علیہ السلام ان پر نماز جنازہ پڑھتے تھے۔'' اور ابو داؤد نے ایک صحابی ابو سلام سے روایت نقل کی، وہ فرماتے ہیں:

((أغرنا على حي من جهينة فطلب رجل من المسلمين رجلاً منهم فضربه فأخطأه وأصاب نفسه، فقال رسول الله ﷺ: أخوكم يا معشر المسلمين، فابتدره الناس فوجدوه قد مات فلفه رسول الله ﷺ بثيابه ودمائه وصلى عليه ودفنه. فقالوا يا رسول الله أشهيد هو؟ قال نعم، وأنا له شهيد))

''ہم نے جہینہ کے ایک قبیلہ پر شب خون مارا تو ایک مسلمان نے ایک آدمی کو مارنے کا قصد کیا، اس نے اسے تلوار سے مارا، لیکن تلوار نے خطا کی اور اچٹ کر اسی کو لگ گئی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مسلمانوں کی جماعت! اپنے مسلمان بھائی کی خبر لو، لوگ تیزی سے اس کی طرف دوڑے، تو اسے مردہ

پایا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اسے اسی کے کپڑوں اور زخموں میں لپیٹا، اس پر نماز جنازہ پڑھی اور اسے دفن کر دیا، لوگوں نے پوچھا: اللہ کے رسول! کیا وہ شہید ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں اور میں اس کا گواہ ہوں۔" تو یہ تین احادیث ہیں جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں، یہ صراحتاً دلالت کرتی ہیں کہ شہید پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

اور جہاں تک معاملہ ہے کہ شہید کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی تو یہ اس وجہ سے ہے کہ بہت سے دیگر ایسی روایات منقول ہیں کہ آپ ﷺ نے شہید کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ ابو داؤد اور ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((أن شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم ولم يصل عليهم))

"نبی کریم ﷺ نے احد کے مقتولین پر نہ نماز جنازہ پڑھی اور نہ انھیں غسل دیا۔" اور بخاری میں حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے:

((كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ثم يقول: أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا ولم يصل عليهم))

"رسول اللہ ﷺ غزوہ احد کے مقتولین میں سے میں سے دو آدمیوں کو ایک کپڑے میں اکٹھا کرتے، پھر پوچھتے: ان دونوں میں کس کو قرآن زیادہ یاد تھا؟ جب لوگ ان دونوں میں سے ایک کی طرف اشارہ

کرتے تو آپ اسے قبر میں پہلے رکھتے، اور فرماتے: میں ان پر گواہ ہوں، آپ نے انہیں ان کے خون سمیت دفن کرنے کا حکم دیا، اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی اور نہ انہیں غسل دیا گیا۔" تو یہ تمام کی تمام روایات رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں، خواہ ان میں رسول اللہ ﷺ کے شہید پر نماز جنازہ پڑھنے کا تذکرہ آیا ہو یا نہ پڑھنے کا تذکرہ آیا ہو۔ نہ تو ان میں سے ایک طرف کی روایات کو رد کرنے کے لیے کوئی چارہ کار ہے اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک طرح کی روایات کو دوسری روایات روایات پر ترجیح دینے کا کوئی راستہ ہے، کیونکہ یہ بات تو بہت بعید ہے کہ ان شہداء کی نماز جنازہ پڑھنے سے متعلق صحابہ نے کوئی غفلت برتی ہو اور اسی طرح یہ بات بھی بعید ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے مردوں پر ثابت شدہ نماز جنازہ کے خلاف کوئی کام کیا ہو۔ تو اس صورت میں کسی ایک بات کو دوسری پر کیونکر ترجیح دینا ممکن ہوگا؟ یوں تو نہیں کہا جا سکتا کہ جن احادیث میں شہید پر صلوٰۃ کا ثبوت آتا ہے وہاں صلوٰۃ سے مراد صرف دعا ہے، لہذا وہاں شہید پر آپ ﷺ نے صرف دعا فرمائی۔ کیونکہ شرعی حقائق ہمیشہ لغوی حقائق پر فائق و مقدم ہوتے ہیں جب تک کہ کوئی قرینہ نہ پایا جائے، اور یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں، لہذا یہ بات حتمی ہے کہ ان احادیث میں صلوٰۃ سے مراد نماز جنازہ ہی ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ میت پر نماز جنازہ پڑھنے کی احادیث نماز جنازہ نہ پڑھنے کی احادیث کو اس لیے منسوخ کر دیتی ہیں کہ وہ احادیث جن کی رو سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے احد کے مقتولین پر آٹھ سال بعد نماز جنازہ پڑھی تھی اس کے بارے میں یہ بات مسلم ہے کہ وہ تمام احادیث کے بعد والی حدیث ہے، کیونکہ ابن حبان کی روایت میں ہے:

((ثم دخل بيته ولم يخرج حتى قبضه الله))

''پھر آپ ﷺ اپنے گھر میں داخل ہو گئے اور پھر نہیں نکلے تا آنکہ اللہ جل شانہ نے آپ کی روح قبض فرمالی۔'' یہ بات اس لیے نہیں کہی جا سکتی کسی حدیث کا صرف مؤخر ہونا ہی ناسخ ہونے کی دلالت کے لیے کافی نہیں، بلکہ وہاں کسی اور قرینے کا پایا جانا بھی ضروری ہے جس سے نسخ کا وجود ثابت ہوتا ہو، جب کہ یہاں ایسا کوئی قرینہ نہیں پایا جا رہا، لہذا یہاں کوئی نسخ نہیں۔ لہذا یہ تمام روایات معتبر کہلائیں گی، اور انھیں اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھنا جائز ہے، اور ایسی کوئی بات مروی نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بدر، خندق اور خیبر کے شہداء پر نماز جنازہ پڑھی۔ چنانچہ ان روایات کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اگر شہید پر نماز جنازہ پڑھ لی جائے تو بھی اس میں کوئی حرج نہیں، اس لیے لوگوں کو شہید پر نماز جنازہ پڑھنے سے روکا نہیں جائے گا۔

شہید کو شہید اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ نص قرآنی میں اس کے لیے جنت کی گواہی دی گئی ہے، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ ''بے شک اللہ نے مؤمنین سے ان کی جان اور مال کو خرید لیا ہے اس چیز کے بدلے میں کہ وہ اللہ کی راہ میں قتال کرتے ہیں، پھر قتل کرتے بھی ہیں اور قتل کیے بھی جاتے ہیں۔'' اور امام مسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے:

((قال رجل: أين أنا يا رسول الله إن قُتلت؟ قال: في الجنة فألقى تمرات كن

في يده ثم قاتل حتى قُتل. وفي حديث سويد قال رجل للنبي ﷺ يوم أحد))

''ایک شخص نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اگر میں دوران جنگ مارا جاؤں تو میرا مقام کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جنت میں، چنانچہ ان کے ہاتھ میں جو کھجوریں تھیں انھیں ڈال دیا اور جنگ کرنے لگے یہاں تک کہ شہید ہو گئے۔ اور سوید کی حدیث میں ہے کہ اس شخص نے جنگ احد میں یہ کہا تھا۔'' اور صحیح مسلم میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحاب چلے یہاں تک کہ مشرکین سے پہلے بدر پہنچ گئے، اور مشرکین بھی وہاں پہنچے، اس پر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((لا يقدمن أحد منكم إلى شيء حتى أكون أنا دونه. فدنا المشركون فقال رسول الله ﷺ: قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض. قال يقول عمير بن الحمام الأنصاري: يا رسول الله، جنة عرضها السموات والأرض؟ قال: نعم. قال بخ بخ. فقال رسول الله ﷺ: ما يحملك على قولك بخ بخ. قال: لا والله يا رسول الله إلاّ رجاءة أن أكون من أهلها. قال: فإنك من أهلها. فأخرج تمرات من قرنه فجعل يأكل منهن ثم قال: لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة فرمى بما كان معه من التمر ثم قاتلهم حتى قتل))

''تم میں سے کوئی بھی شخص کسی چیز پر سبقت نہ کرے جب تک کہ میں پہلے نہ آجاؤں، اس کے بعد مشرکین قریب آ گئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کھڑے ہو جاؤ اس جنت کی طرف جس کی چوڑائی

آسمانوں اور زمین جتنی ہے۔ یہ سن کر عمیر بن حمام انصاری کہنے لگے کہ اے اللہ کے رسول! آسمانوں اور زمین جتنی وسیع جنت؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں! وہ کہنے لگا کہ واہ واہ، اس پر رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ تم اس بات پر واہ واہ کیوں کہتے ہو؟ اس نے کہا کہ (کسی اور وجہ سے) نہیں، اللہ کے اے رسول! میں تو صرف اس امید میں کہہ رہا ہوں کہ کاش میں بھی اس میں جانے والا بن جاؤں۔ رسول ﷺ فرمانے لگے کہ تم اس میں جانے والے ہو۔ پھر وہ شخص اپنے تھیلے میں سے کچھ کھجوریں نکال کر کھانے لگا اس کے بعد اس نے کہا کہ اگر میں ان کھجوروں کے کھانے تک بھی زندہ رہا تو یہ بڑی طویل زندگی ہو جائے گی، چنانچہ اس نے اپنے ہاتھ میں موجود کھجوریں پھینک دیں، اور پھر مشرکین سے قتال کرنے لگا یہاں تک کہ اپنی جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔" دیکھیں ان آیات و احادیث میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے شہید کے لیے جنت کی گواہی دی ہے۔ اسی طرح شہید کی زندگی بھی قرآنی آیات سے ثابت ہے، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ (170) يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ "اور ہرگز گمان مت کرو ان لوگوں کو جو اللہ کی راہ میں قتل کیے گئے مرے ہوئے، بلکہ وہ زندہ ہیں، انھیں ان کے رب کے ہاں رزق دیا جاتا ہے۔ اللہ نے انھیں اپنے فضل سے جو کچھ عطا کیا وہ اس پر خوش ہیں، اور خوشیاں منا رہے ہیں اپنے پچھلوں کی جو ابھی ان سے نہ

ملے کہ ان پر نہ کچھ اندیشہ ہے اور نہ کچھ غم، خوشیاں مناتے ہیں اللہ کی نعمت اور فضل کی اور یہ کہ اللہ ضائع نہیں کرتا اجر مسلمانوں کا۔" شہداء کی یہ زندگی غیبی زندگی ہے، جس کا نہ ہمیں کوئی ادراک ہوتا ہے اور نہ کوئی شعور، کیونکہ یہ زندگی عالم خلود میں ہوتی ہے۔ ہم اگرچہ شہدا کی اس حیات کا ادراک نہیں کر سکتے اور نہ کوئی شعور رکھتے ہیں، تاہم اس کے وجود پر ایمان لاتے ہیں، اور اس کی حقیقت جانتے نہیں۔ لیکن اس کے وجود پر ہمارا ایمان لانا لازمی ہے، کیونکہ یہ قرآن کی قطعی نص سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾ "اور مت کہو ان لوگوں کو جو اللہ کی راہ میں مارے جائیں مرے ہوئے لوگ، بلکہ وہ زندہ ہیں لیکن تم اس کا شعور نہیں رکھتے۔" چنانچہ شہدا کی زندگی ان مغیبات میں سے ہے جن پر ایمان لانا واجب ہے۔ اب شہدا کی فضیلت کو دیکھا جائے تو ان کی انتہائی عظیم فضیلت وارد ہوئی ہے جس کے برابر کسی چیز کی کوئی فضیلت نہیں آئی، رسول اللہ ﷺ نے بہت سی احادیث میں اس فضیلت کو بیان فرمایا ہے۔ بخاری نے قتادہ سے روایت کیا، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ سے نقل کرتے ہوئے سنا کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((ما من أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا وله ما على الأرض من شيء إلاّ الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة))

"جنت میں داخل ہونے والے لوگوں میں سے کوئی بھی ایسا نہ ہوگا کہ جو دنیا میں لوٹنا چاہتا ہو اگرچہ اس

کے پاس دنیا میں کچھ بھی ہو، سوائے شہید کے، وہ شہادت کی عزت کو دیکھتے ہوئے تمنا کرے گا کہ دنیا کی طرف لوٹ جائے اور اسے دس بار اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے۔'' اور بخاری میں ہے:

((وقال المغيرة بن شعبة: أخبرنا نبينا ﷺ عن رسالة ربنا من قتل منا صار إلى الجنة))

''مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمیں ہمارے نبی نے ہمارے رب کی رسالت کے ذریعے سے خبر دی کہ ہم میں سے جو قتل ہوگا وہ جنت میں جائے گا۔'' اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا:

((أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار قال: بلى))

''کیا ایسا نہیں کہ ہمارے مقتولین جنت میں جائیں گے اور ان (مشرکین) کے مقتولین جہنم میں جائیں گے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں!'' اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((يغفر للشهيد كل ذنب إلاّ الدين))

''سوائے دَین (قرض وواجبات وغیرہ) کے شہید کا ہر گناہ معاف کر دیا جاتا ہے۔'' اور ان ہی سے مروی ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا:

((القتل في سبيل الله يُكفِّر كل شيء إلاّ الدَين))

''اللہ کے راستے میں قتل ہو جانا ہر چیز کا کفارہ ہے سوائے دَین کے۔'' اور بخاری ومسلم نے ابو ہریرہ رضی

اللہ عنہ سے نقل فرمایا کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه من بيته إلاّ جهاد في سبيله وتصديق كلمته بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من أجر وغنيمة. والذي نفس محمد بيده ما من كَلْم يكلم في سبيل الله إلاّ جاء يوم القيامة كهيئته حين كُلِمَ لونه لون دم، وريحه ريح مسك. والذي نفس محمد بيده لولا أن رجالاً من المؤمنين لا تطيب نفوسهم أن يتخلفوا عني، ولا أجد ما أحملهم عليه، ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله. والذي نفس محمد بيده لوددت أن أقتل في سبيل الله، ثم أحيا ثم أقتل، ثم أحيا ثم أقتل، ثم أحيا ثم أقتل))

”جو شخص اللہ کے راستے میں جہاد کرتا ہے اللہ اس کا ذمہ لے لیتا ہے، جس شخص کو اس کے گھر سے صرف اللہ کے راستے میں جہاد اور اللہ کے کلمہ کی تصدیق نکالتی ہے اسے یا تو اللہ جنت میں داخل کرے گا، یا پھر اسے غنیمت و اجر کے ساتھ اپنے اسی گھر میں لوٹا دے گا جس سے وہ نکلا تھا۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے جو زخم بھی اللہ کی راہ میں لگایا جاتا ہے (تو زخم کھانے والا) قیامت کے دن اسی حالت میں آئے گا جس حالت میں اس کو زخم لگا تھا، اس (زخم) کا رنگ خون کا ہو گا اور خوشبو کستوری کی، اور اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد ﷺ کی جان ہے! اگر مسلمانوں پر دشوار نہ ہوتا تو میں اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کسی بھی لشکر سے مختلف رویہ اپناتے ہوئے (گھر میں) نہ

بیٹھتا، لیکن میرے پاس اتنی وسعت نہیں ہوتی کہ میں سب مسلمانوں کو سواریاں مہیا کر سکوں اور نہ ہی ان (سب) کے پاس اتنی وسعت ہوتی ہے اور یہ بات ان کو بہت شاق گزرتی ہے کہ وہ مجھ سے پیچھے رہ جائیں۔ اس ذات کی قسم کس کے ہاتھ میں محمد ﷺ کی جان ہے! مجھے یہ پسند ہے کہ میں اللہ کی راہ میں جہاد کروں اور قتل کر دیا جاؤں، پھر جہاد کروں، پھر قتل کر دیا جاؤں اور پھر جہاد کروں، پھر قتل کر دیا جاؤں۔"

سرحدوں کی حفاظت

سرحدوں کی حفاظت بھی جہاد ہی کا حصہ ہے، مسلمانوں کی طاقت بڑھانے کے لیے سرحدوں پر قیام کرنے کو رباط کہا جاتا ہے۔ اور سرحد ہر اس جگہ کو کہا جاتا ہے جو دشمن کی حدود پر ہو جہاں سے دشمنوں کو ڈرایا جا سکے۔ دوسرے الفاظ میں سرحد ایسی جگہ کو کہا جا سکتا ہے جس کے بعد اسلامی ریاست نہیں۔ اور رباط سے مراد یہ ہے کہ سرحدوں پر دین کی تقویت اور دشمنوں کے شر سے مسلمانوں کی حفاظت کی خاطر کھڑا ہونا۔ اس طرح کسی بھی ایسی جگہ پر دفاع کے لیے کھڑے ہونا جہاں سے دشمنوں کے حملہ آور ہونے کا خدشہ ہو رباط کہلائے گا، کیونکہ رباط کا لفظ قرآن کی اس آیت میں آیا ہے: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ "اور تیار کرو ان کے لیے قوت جس قدر تم میں استطاعت ہو اور جتنے گھوڑے باندھ سکو تاکہ تم اس کے ذریعے سے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو ڈراؤ۔" تو چونکہ سرحد پر مسلمان بھی اپنے گھوڑے باندھ کر رکھتے ہیں اور کفار بھی، یعنی ہر ایک فریق اپنے گھوڑوں کو ہمہ تن تیار رکھتا ہے۔ لہذا سرحد کو ثغر اور وہاں پر قیام

کرنے کو رباط کہا جاتا ہے، اگرچہ وہاں گھوڑے نہ ہوں۔ اس بنیاد پر جو شخص بھی سرحد پر دشمن سے دفاع کے لیے قیام کرے اسے مرابط کہا جاتا ہے، خواہ وہ جگہ اس کا وطن ہی ہو جہاں وہ عادتاً رہتا ہو یا نہ رہتا ہو، کیونکہ اصل اعتبار وطن ہونے یا نہ ہونے کا نہیں بلکہ اصل اعتبار دشمن سے دفاع اور اسے خوف دلانے کی نیت کا ہے، رباط کی بہت بڑی فضیلت و اجر وارد ہوا ہے، کیونکہ رباط مسلمانوں اور ان کی زمین کے دفاع کا ذریعہ ہے، اسلامی سرحد والوں اور لشکر کی طاقت ہے۔ رباط جہاد کی حقیقت اور اسی کی قسم ہے، اس کی فضیلت میں بہت سی نصوص وارد ہوئی ہیں۔ صحیح مسلم میں حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی حدیث منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((رباط يوم وليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتان))

"اللہ کے راستے میں ایک دن اور رات کی رباط پورے مہینے کے روزوں اور نماز سے بہتر ہے، اگر اسی حالت میں مرابط مر گیا تو جو اعمال وہ کیا کرتا تھا وہ اس کے اعمال میں آئندہ بھی لکھے جاتے رہیں گے اور اس پر اس کا رزق بھی جاری کیا جاتا رہے گا اور وہ فتنوں سے محفوظ رہے گا۔" اور طبرانی نے ثقہ راویوں سے مرفوع حدیث نقل کی ہے:

((... ومن مات مرابطاً في سبيل الله أَمِنَ من الفزع الأكبر))

"جو شخص اللہ کی راہ میں مرابط رہتے ہوئے مرا وہ بڑی گھبراہٹ (قیامت کے خوف) سے محفوظ ہو گیا۔"

شعب الایمان بیہقی میں ابوامامہ نے رسول اللہ ﷺ سے نقل فرمایا:

((إن صلاة المرابط تعدل خمسمائة صلاة، ونفقة الدينار والدرهم فيه أفضل من سبعمائة دينار ينفقه في غيره))

''مرابط کی نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے، اور اس حالت میں ایک دینار اور ایک درہم کا صدقہ کرنا عام حالت میں سات سو دینار صدقہ کرنے سے زیادہ افضل ہے۔'' ترمذی میں فضالہ بن عبید سے مروی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا:

((كل ميت يُختم على عمله إلا الذي مات مرابطًا في سبيل الله فإنه ينمو له عمله إلى يوم القيامة، ويأمن فتنة القبر))

''ہر میت کا عمل بوقت موت منقطع ہو جاتا ہے، سوائے اس کے جو اللہ کی راہ میں مرابط تھا، اس کا عمل روز قیامت تک بڑھتا ہی رہتا ہے اور وہ قبر کے فتنے سے محفوظ ہو جاتا ہے۔''

رباط کم بھی ہوتا ہے اور زیادہ بھی، تو کوئی شخص جتنی بھی مدت رباط کی نیت سے قیام کرے گا وہ مرابط کہلائے گا خواہ مدت تھوڑی ہو یا زیادہ، اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''ایک دن اور رات کی رباط''۔ افضل یہ ہے کہ مسلمان شخص مرابط بننے کے لیے سرحدوں کی طرف سفر کرے اور وہاں رہائش اختیار کرے۔ اسی وجہ سے بہت سے سلف صالحین نے سرحدات پر رہائش کو پسند کیا تاکہ وہ مرابط کہلائیں۔ اور جب صرف کسی سرحد پر رہنے والے لوگ ہی دشمن سے دفاع اور انھیں خوف دلانے کی نیت کر لیں تو صرف ان ہی کو مرابط شمار کیا جائے گا، جب کہ صرف ان کی وجہ سے دفاع کا فریضہ مکمل بھی ہو جاتا ہو، لیکن اگر دفاع کے لیے مزید اس سے آگے بھی کوئی سرحد ہو تو دونوں سرحدوں پر رہنے

والوں کو مرابط کہیں گے۔ اور اسی طرح مسلمانوں کا کسی ایسے علاقے میں رہنا بھی رباط میں شامل ہے جہاں رہ کر دشمن کا دفاع کیا جائے اور انھیں خوف دلایا جائے۔

رباط فی سبیل اللہ کی طرح ہی اللہ کے راستے میں چوکیداری بھی ہے، کیونکہ اس کی بھی بڑی فضیلت وارد ہوئی ہے۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله))

''دو آنکھوں کو آگ نہیں چھوئے گی، ایک وہ آنکھ جو اللہ کے خوف سے روئی ہو اور دوسری وہ آنکھ جس نے اللہ کی راہ میں چوکیداری کی ہو۔'' مسند احمد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة يقام ليلها، ويصام نهارها))

''اللہ کی راہ میں ایک رات کی چوکیداری ایسی ہزار راتوں سے بہتر ہے جن میں نماز پڑھی جائے اور ان کے دنوں میں روزہ رکھا جائے۔''

اسلامی فوج

جہاد تمام مسلمانوں پر فرض ہے، اس فرضیت میں متقی اور فاسق شخص میں کوئی فرق نہیں، اور نہ سچے

مؤمن اور منافق میں کوئی فرق ہے۔ جب قتال کی آیات نازل ہوئی تھیں تو وہ اس بابت عام ہی نازل ہوئی تھیں۔ اسی طرح دیگر نصوص بھی عام وارد ہوئیں اور انھیں ان کی عمومیت پر ہی برقرار رکھا جائے گا جب تک انھیں خاص کرنے والی کوئی دلیل وارد نہ ہو۔ تو چونکہ بعض مسلمانوں کو چھوڑ کر دوسرے مسلمانوں پر جہاد واجب کرنے والی کوئی دلیل آئی نہیں اس لیے وہ نصوص عام ہی رہیں گی۔ اس بنیاد پر جائز ہے کہ مسلمانوں کی فوج میں منافقین، فاسقین اور غیرت کی بناء پر قتال کرنے والے لوگ بھی شامل ہو جائیں۔ دشمنوں سے قتال اور اسلامی فوج میں سچے مؤمنوں کے ساتھ ان لوگوں کی شمولیت کا جواز اسی وجہ سے کیونکہ جہاد کی آیات میں عموم ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے منافقین کے سردار عبداللہ بن ابی سے بھی جہاد میں معاونت حاصل کی تھی، اور بعض جنگوں میں وہ آپ ﷺ کے ساتھ شامل بھی رہا، احد میں معرکے سے پہلے بھی اس سے مشورہ کیا گیا تھا۔ اسی طرح اللہ نے اپنے رسول ﷺ پر بھی اس وقت عتاب فرمایا تھا جب آپ ﷺ نے تبوک کے موقعے پر منافقوں کو قتال میں نہ جانے کی اجازت دے دی تھی۔ فرمایا: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ ”اللہ نے معاف کر دیا آپ کو، آپ نے انھیں اس وقت سے پہلے کیوں اجازت دے دی جب تک آپ کے سامنے ان میں سے سچے اور جھوٹے لوگ واضح نہیں ہو گئے؟“ اور فساق کی شمولیت بھی آیات کے عموم کی وجہ سے جائز ہے، بخاری میں ہے کہ سعید بن مسیب اَبو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں: ”رسول اللہ ﷺ نے بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ لوگوں میں منادی کرائیں کہ جنت میں صرف مسلمان شخص ہی داخل ہو گا، اور بے شک اللہ تعالیٰ فاجر شخص سے بھی

اس دین کی مدد کر دیتا ہے۔" اور جہاد ان فرائض میں سے ایک فرض ہے جسے خلیفہ نافذ کرتا ہے، تو جب خلیفہ اس فرض کو فاسق پر نافذ نہ کرے حالانکہ فاسق بھی ایک مسلم ہے، تو اس صورت میں اللہ کے احکام نافذ کرنے میں کوتاہی لازم آئے گی، جو حرام ہے، جائز نہیں۔ چنانچہ فساق پر بھی جہاد کا نفاذ اسی طرح واجب ہے جیسے متقی اور سچے مسلمانوں پر واجب ہے۔

اسلامی فوج

جہاد تمام مسلمانوں پر فرض ہے، اس معاملے میں متقی اور فاسق کے درمیان اور سچے ایمان والے اور منافق کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ اور قتال کی جو آیتیں نازل ہوئی ہیں وہ عام ہے، اور اسی طرح جو نصوص ہیں وہ بھی عام ہیں۔ جب تک انہیں خاص کرنے کی کوئی دلیل نہیں آئے گی تو وہ عام ہی رہیں گی۔ علاوہ ازیں مسلمانوں میں سے چند لوگوں کو چھوڑ کر چند لوگوں کے ساتھ جہاد کو خاص کرنے کی کوئی بھی دلیل وارد نہیں ہوئی۔ لہذا نصوص تو بالکل عام ہیں۔ اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ اسلامی فوج میں منافقوں، فاسقوں اور حمیت کی وجہ سے قتال کرنے والے لوگ بھی شامل ہوں۔ دشمنوں سے قتال کے وقت سچے مومنین کے ساتھ ان لوگوں کا موجود ہونا اس لیے جائز ہے کیونکہ جہاد کی آیتیں بالکل عام ہیں۔ اور اس کی یہ وجہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قتال کے معاملے میں منافقین کے رئیس عبداللہ بن ابی سے بھی استعانت طلب کی تھی۔ اور وہ آپ علیہ السلام کے ساتھ بعض غزوات میں حاضر بھی ہوا تھا، اور احد کے دن معرکے سے پہلے اس سے جنگی مشاورت بھی کی گئی تھی۔ اور جب آپ ﷺ نے منافقین کو قتال سے پیچھے رہنے کی اجازت دے دی تھی تو رسول اللہ ﷺ پر اللہ نے عتاب

بھی فرمایا تھا۔ غزوہ تبوک کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ ”معاف کر دیا ہے اللہ نے آپ کو، کیوں اجازت دی آپ نے ان کو یہاں تک کہ ظاہر ہو جاتے آپ کے لیے وہ لوگ جو سچے ہیں اور آپ جان لیتے ان لوگوں کو جو جھوٹے ہیں۔“ اور باقی رہے فاسق لوگ وہ بھی آیات کے عموم کی وجہ سے جہاد کریں گے۔ کیونکہ بخاری میں سعید ابن مسیب کی روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

((أمر رسول الله ﷺ بلالاً فنادى في الناس أنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر))

”رسول اللہ ﷺ نے بلال کو حکم دیا اور انہوں نے لوگوں میں یہ آواز لگائی کہ جنت میں سوائے مسلمان شخص کے کوئی بھی داخل نہیں ہوگا۔ اور بے شک اللہ تعالی اس دین کی مدد کسی فاجر شخص کے ذریعے سے بھی کرتا ہے۔“ اور جہاد ان فرائض میں سے ایک فرض ہے جسے خلیفہ نافذ کرتا ہے، جب خلیفہ فاسق پر یہ فرض نافذ نہیں کرے گا حالانکہ وہ مسلمانوں میں سے ہی ایک مسلم ہے تو گویا کہ خلیفہ نے اللہ کے احکام میں سے ایک حکم کو چھوڑ دیا، جو حرام ہے جائز نہیں۔ اسی لیے یہ واجب ہے کہ جہاد کو فاسقوں پر بھی اسی طرح نافذ کیا جائے جیسے متقیوں پر نافذ کیا جاتا ہے۔

قتال میں کفار سے مدد طلب کرنا

کفار سے بحیثیت افراد مدد لینا جائز ہے بشرطیکہ وہ اسلامی پرچم کے ماتحت کام کریں اس چیز سے قطع نظر کہ وہ کفار ذمی ہے یا غیر ذمی ہے، یعنی خواہ وہ اسلامی ریاست کی رعایا میں سے ہوں یا نہ ہوں۔ البتہ اگر کفار

ایک مستقل جماعت ہوں جن کا اسلامی ریاست سے الگ کوئی وجود ہو تو اس صورت میں ان سے مدد لینا مطلقا جائز نہیں، یعنی ایک مستقل ملک کی حیثیت رکھنے والے کفار سے مدد حاصل کرنا حرام ہے۔ کفار سے بحیثیت افراد مدد لینے کے جواز پر طبری کی یہ روایت دلیل ہے:

((أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين، حتى قال ﷺ: إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر))

''قزمان رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے ساتھ احد کے دن جنگ کے لیے نکلا تھا حالانکہ وہ مشرک تھا چنانچہ اس نے عبدالدار جو مشرکین کا جھنڈا اٹھائے ہوئے تھے ان میں سے تین افراد کو قتل بھی کیا یہاں تک کہ اپ ﷺ نے فرمایا بے شک اللہ تعالی اس دین کی مدد کسی فاجر شخص کے ذریعے سے بھی کر دیتا ہے۔'' اور اسی طریقے سے مسند احمد کی روایت ہے کہ قبیلہ خزاعہ بھی فتح مکہ کے سال رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قریش سے جنگ کے لیے نکلا تھا۔ حالانکہ خزاعہ اس وقت تک مشرک ہی تھے، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا:

((يا معشر خزاعة، وارفعوا أيديكم عن القتل، فقد كثر أن يقع))

''ایک خزاعہ کے لوگو! اپنے ہاتھوں کو قتل سے دور رکھو، یہ قتل بہت ہو چکا۔'' تو یہ تمام کی تمام احادیث صحیح ہیں جو واضح دلالت کرتی ہیں کہ کفار سے بحیثیت افراد مدد حاصل کرنا جائز ہے۔ یعنی یہ بات جائز ہے کہ کافر مسلمانوں کے لشکر میں مسلمانوں کے ساتھ مل کر کفار سے جنگ کریں، ہاں البتہ کافر کو اس پر مجبور

نہیں کیا جائے گا کہ وہ لشکر میں شامل بھی ہو، اور نہ ہی اسے قتال کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ جہاد اس پر فرض نہیں ہے، اور نہ ہی غنیمت میں سے اسے کچھ دیا جائے گا۔ ہاں البتہ کچھ نہ کچھ یعنی تھوڑا بہت مال اسے دے دیا جائے گا۔ تو جب کافر خود تقاضا کرے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگ کرے گا یعنی مسلمانوں کے لشکر میں شامل ہونا چاہے تو فوج کے کسی بھی شعبے میں اس کو شامل کرنا جائز ہے اگر وہ اعتماد کے لائق ہو اور اس سے غداری کا خدشہ نہ ہو۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے جو حدیث وارد ہوئی جس میں وہ فرماتی ہیں:

((خرج النبي ﷺ قبل بدر فلما كان بحرّة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب الرسول ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لاتبعك وأصيب معك، فقال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله قال: لا، قال: فارجع، فلن أستعين بمشرك، قالت: ثم مضى حتى إذا كُنّا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك، قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم. فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق))

" رسول اللہ ﷺ بدر کی جانب نکلے، جب آپ وبرہ کے حرے پر پہنچے تو ایک آدمی آکر آپ ﷺ سے ملا۔ اس کی جرأت و بہادری کا بڑا چرچا تھا، رسول اللہ ﷺ کے صحابہ نے اسے دیکھا تو خوش ہوئے،

جب وہ آپ کو ملا تو اس نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی: میں اس لیے آیا ہوں کہ آپ کا ساتھ دوں اور آپ کے ساتھ (غنیمت میں سے) حصہ وصول کروں۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: کیا تم اللہ اور اس کے رسول ﷺ پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو لوٹ جاؤ، میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ فرماتی ہیں کہ پھر وہ چلا گیا، حتی کہ جب ہم درخت کے پاس پہنچے تو وہ آدمی (دوسری بار) آپ کو ملا اور آپ سے وہی بات کہی جو پہلی مرتبہ کہی تھی، تو نبی ﷺ نے بھی اس سے وہی کچھ کہا جو پہلی مرتبہ کہا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: واپس ہو جاؤ، میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا۔ کہا: وہ واپس چلا گیا اور بیداء کے مقام پر آپ کو ملا تو آپ نے اس سے وہی بات پوچھی جو پہلی بار پوچھی تھی: تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ تو رسول اللہ ﷺ نے اسے فرمایا: تو پھر (ہمارے ساتھ) چلو۔" تو یہ حدیث اس بات کے مخالف نہیں کہ آپ ﷺ نے مشرکین سے مدد لی۔ کیونکہ اس شخص نے یہ شرط لگائی تھی کہ وہ جنگ کرے گا اور غنیمت حاصل کرے گا کیونکہ اس نے کہا تھا کہ "میں اس لیے آیا ہوں کہ آپ کے ساتھ چلوں اور غنیمت حاصل کروں" حالانکہ غنیمت تو صرف مسلمانوں کو دی جاتی ہے۔ لہذا رسول اللہ ﷺ کا اسے چھوڑنا اس بات پر محمول کریں گے کہ اس نے غنیمت کا تقاضا کیا تھا۔ بہر حال افرادی حیثیت میں کفار سے مدد طلب کرنا خلیفہ کی رائے پر ہے اگر وہ چاہے تو ان سے مدد حاصل کر لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے۔ اور مسند احمد کی روایت میں ہے کہ خبیب بن عبدالرحمن نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے دادا سے نقل فرمایا، وہ فرماتے ہیں:

((أتيت رسول الله ﷺ وهو يريد غزواً، أنا ورجل من قومي ولم نسلم، فقلنا: إنا نستحيي أن يشهد قومنا مشهداً لا نشهده معهم، قال: أو أسلمتما؟ قلنا: لا، قال: فلا نستعين بالمشركين على المشركين، فأسلمنا وشهدنا معه))

''میں رسول اللہ ﷺ کے پاس ایسے وقت آیا جب آپ کسی غزوے میں تشریف لے جا رہے تھے، میرے ساتھ میری قوم کا ایک شخص بھی تھا، اس وقت تک ہم اسلام نہیں لائے تھے، ہم نے کہا: ہمیں اس بات سے حیا آتی ہے کہ ہماری قوم کس جنگ میں جائے اور ہم ان کے ساتھ شامل نہ ہوں۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا کیا تم دونوں نے اسلام قبول کر لیا؟ ہم نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہم مشرکین سے مشرکین کے خلاف مدد طلب نہیں کرتے۔ لہذا ہم اسلام لے آئے اور ہم آپ علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھ جنگ میں شریک ہو گئے۔'' تو اس حدیث کی دلالت اس بات پر ہو گی کہ کفار سے مدد طلب کرنا خلیفہ کی مرضی پر موقوف ہے، اگر وہ چاہے تو مدد طلب کرلے اور اگر چاہے تو رہنے دے، رسول اللہ ﷺ نے تو احد میں ان سے مدد لی، فتح مکہ میں مدد لی، جب کہ بدر میں انھیں چھوڑ دیا اور اسی طرح خبیب کے دادا اور ان کے ساتھ سے بھی اس وقت تک مدد نہیں لی جب تک وہ کافر رہے۔ تو جب رسول اللہ ﷺ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے کفار سے اس حال میں مدد طلب کی کہ وہ کفار تھے، اور یہ بھی ثابت ہے کہ انہوں نے ان کی مدد کو اسلام لانے تک رہنے دیا، یہ بات دلیل ہے اس چیز پر کہ قتال کے معاملے میں کفار میں سے کسی سے مدد طلب کرنا جائز ہے، اور یہ خلیفہ کی مرضی پر موقوف ہے اگر وہ چاہے تو مدد کو قبول کرلے، اور اگر چاہے تو چھوڑ دے۔ بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ

رسول اللہ ﷺ نے اپنی فراست سے ان لوگوں کی رغبت کو پہچان لیا تھا جن کی مدد لینے سے انکار کیا تھا، لہذا ان کے اسلام لانے کی امید پر ان کو انکار فرما دیا۔ چنانچہ اللہ جل شانہ نے آپ ﷺ کی امید کو پورا فرما دیا۔

باقی رہی یہ بات کہ کفار سے اس طور پر مدد لینا جائز نہیں جب وہ باقاعدہ ایک ملک کی حیثیت سے ہوں تو اس کی دلیل احمد اور نسائی کی اس روایت میں ہے جو انہوں نے انس رضی اللہ عنہ سے نقل کی، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تستضيئوا بنار المشركين))

''مشرکین کی آگ سے روشنی حاصل مت کرو۔'' کسی قوم کی آگ سے مراد جنگ میں اس قوم کا ایک مستقل قبیلے کے طور پر یا ایک مستقل ملک کے طور پر وجود ہونا ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے جو ہمیں حافظ ابو عبداللہ نے خبر دی ابو حمید الساعدی سے نقل کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

((خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلَّف ثنيَّة الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: وأسلموا؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: قولوا لهم فليرجعوا، فإنّا لا نستعين بالمشركين))

''رسول اللہ ﷺ ایک جنگ کے لیے نکلے، یہاں تک کہ جب ثنیۃ الوداع سے آگے نکل گئے تو ایک لشکر کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ کون ہیں؟ صحابہ نے فرمایا کہ یہ بنو قینقاع ہیں حضرت عبداللہ بن سلام کا قبیلہ۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا: کیا یہ اسلام لا چکے؟ صحابہ نے جواب دیا کہ نہیں، بلکہ

یہ اپنے دین پر ہیں۔ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ انہیں کہہ دیں کہ یہ لوٹ جائیں کیونکہ ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیتے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن سلام کے قبیلے بنو قینقاع کو لوٹا دیا، کیونکہ وہ باقاعدہ ایک کافر لشکر کے طور پر مدد کرنے کے لیے آئے تھے، اور بنو قینقاع ہونے کی حیثیت سے ان کے پاس اپنا پرچم بھی تھا، اور رسول اللہ ﷺ اور ان کے درمیان معاہدہ بھی تھا، یعنی وہ لوگ ایک مملکت کی حیثیت رکھتے تھے۔ اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے انہیں لوٹا دیا۔ چنانچہ ان کو رد کر دینا اس وجہ سے تھا کیونکہ وہ اپنے پرچم اور اپنی ریاست کے تلے آئے تھے۔ کیونکہ خیبر ہی میں رسول اللہ ﷺ نے اس وقت یہودیوں کی مدد کو قبول کر لیا تھا جب وہ فردی فردی حیثیت میں آئے تھے۔ ابو حمید کی یہ حدیث ایک ایسی شرعی علت کو بیان کر رہی ہے کہ جب وہ علت پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا، اور جب وہ علت نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ اور اس میں علت بھی بالکل ظاہر ہے۔ کیونکہ آپ علیہ السلام ان لوگوں کے بارے میں دریافت فرما رہے ہیں کہ یہ کون ہیں، صحابہ نے جواب دیا کہ یہ بنو قینقاع عبداللہ بن سلام کے قبیلے والے ہیں۔ تو لفظ "کتیبہ" سے پتا چلتا ہے کہ وہ ایک مستقل لشکر تھا جس کا اپنا ایک پرچم تھا، کیونکہ ہر لشکر کا ایک پرچم ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایک کافر لشکر تھا جس کا مستقل پرچم تھا اور بنو قینقاع کا یہ قبیلہ ایک مستقل ریاست کی حیثیت رکھتا تھا، جن سے رسول اللہ ﷺ کا معاہدہ بھی تھا۔ اور ان کی یہی حیثیت ان کو رد کر دینے کی وجہ بھی بنی۔ ان کا صرف کافر ہونا رد کرنے کی وجہ نہیں تھی۔ کیونکہ آپ ﷺ نے اس بنیاد اور اسلام کو ترک کرنے کی بنیاد پر ان کو لوٹ جانے کا حکم دیا تھا، صرف اسلام کو رد کرنے کی وجہ سے انھیں نہیں لوٹایا تھا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث اس بات کی تائید کرتی ہے:

((لا تستضيئوا بنار المشركين))

''مشرکوں کی آگ سے روشنی مت حاصل کرو۔''کیونکہ یہ مدد حاصل کرنا ان کے جماعتی وجود پر صادق آتا ہے، جب کہ اسی غزوہ احد کے موقع پر قزمان نامی مشرک کی بھی خدمات حاصل کی گئی تھیں، اس کا معنیٰ یہ ہوا کہ کافر سے مدد لینے پر جو انکار کیا گیا وہ اس وجہ سے تھا کہ وہ ایک جماعتی وجود کے طور پر آرہے تھے، لیکن جب فردی حیثیت میں کافر آیا تو اس کی مدد قبول کرلی گئی۔ اس بنیاد پر کفار جب بحیثیت جماعت، قبیلہ یا ملک ہوں، ان کا باقاعدہ پرچم ہو یا وہ کافر ملک کا حصہ ہوں تو ان سے کسی بھی صورت میں مدد قبول نہیں کی جائے گی۔ جہاں تک معاملہ قبیلہ خزاعہ کا، کہ وہ ایک مستقل قبیلہ کے طور پر رسول اللہ ﷺ کے ساتھ فتح مکہ میں نکلے تھے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کفار کی کسی مستقل وجود رکھنے والی جماعت سے مدد طلب کرنا جائز ہے، کیونکہ خزاعہ اس وقت موجود تھے جب مسلمانوں اور قریش کے درمیان صلح حدیبیہ کا معاہدہ لکھا جارہا تھا، تو معاہدے میں یہ شق بھی شامل تھی:

((وإنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه))

''جو شخص محمد ﷺ کے ساتھ عقد اور معاہدے میں داخل ہونا چاہتا ہے وہ اس میں داخل ہوجائے اور جو شخص قریش کے عقد اور معاہدے میں داخل ہونا چاہتا ہے وہ اس میں داخل ہوجائے۔'' جب معاہدے میں یہ شق لکھی گئی تو خزاعہ نے فوری طور پر کہا کہ ہم محمد ﷺ کے عقد اور معاہدے میں آتے ہیں، اور بنو بکر قبیلہ نے فوری طور پر یہ کہا کہ ہم قریش کے عقد اور معاہدے میں داخل ہوتے ہیں۔ چنانچہ قبیلہ

خزاعہ مسلمین و قریش کے مابین ہونے والے اس معاہدے میں مسلمانوں کے ساتھ ہو گئے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے انھیں اس معاہدے کی رو سے اپنے ملک کی ایک جماعت کے طور پر اپنی حفاظت میں داخل کر لیا۔ اسی وجہ سے انہوں نے ایک قبیلے کی حیثیت میں اور مسلمان ریاست کے حصے کے طور پر مسلمانوں کے پرچم تلے ہی جنگ کی، ایک مستقل جماعت بن کر جنگ نہیں کی۔ لہذا وہ فردی حیثیت میں شامل قتال تھے جماعتی حیثیت میں نہیں تھے۔ اور بعض لوگوں کو جو یہ وہم ہوا ہے کہ خزاعہ اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان کوئی حلف یا معاہدہ تھا تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ معاہدہ تو دراصل رسول اللہ ﷺ اور قریش کے درمیان ہوا تھا۔ خزاعہ اور مسلمانوں کے درمیان نہیں تھا۔ البتہ اس معاہدے کی بنا پر قبیلہ بنو بکر قریش کے ساتھ شامل ہو کر ان کا حصہ بن گیا، اور قبیلہ خزاعہ مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو کر مسلمانوں کے وجود کا ایک حصہ بن گیا۔ اس بنیاد پر رسول اللہ کے ساتھ مل کر بنو خزاعہ کا جنگ کرنا ایسے نہیں تھا کہ کوئی کافر جماعت مسلمانوں کے ساتھ ملی ہوئی ہے، بلکہ یہ کافر قبیلے کے کافر افراد تھے جو مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو کر مسلمانوں ہی کے پرچم تلے جنگ لڑ رہے تھے، اور یہ جائز ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور رہی امام احمد اور ابوداؤد کی یہ روایت جو انہوں نے ذی مخمر سے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((تصالحون الروم صلحاً آمناً وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائهم))

"تم روم سے امن والی صلح کرو گے، اور تم اور وہ دونوں مل کر اپنے دوسرے دشمنوں سے جنگ لڑو گے۔"

اس حدیث میں آپ علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ تم اور وہ مل کر دیگر دشمنوں سے جنگ لڑیں گے۔ ان الفاظ کو

روم کے افراد پر محمول کرنا پڑے گا، مملکت روم پر محمول نہیں کیے جاسکتے۔ اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم روم سے امن والی صلح کروگے، اور پھر دیگر دشمنوں سے جنگ کروگے۔ اور مسلمان اور کفار کے درمیان صلح تبھی ممکن ہے جب کفار جزیے کو قبول کرلیں، اور وہ مسلمانوں کے قانون کی حاکمیت کو تسلیم کر لیں۔ کیونکہ اسلام نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ کفار کو تین چیزوں کے درمیان اختیار دیں: یا وہ اسلام قبول کریں، یا وہ جزیہ دیں، یا وہ جنگ لڑیں۔ تو جب مسلمان کسی کافر سے اس کے کافر رہتے ہوئے صلح کر لیں تو یہ تبھی ہوگا جب وہ جزیہ دینے پر آمادہ ہوں اور اسلامی پرچم تلے داخل ہوجائیں۔ تو آپ علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ تم ان سے صلح کروگے اس بات پر قرینہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے پرچم تلے آجائیں گے تو اس وقت وہ فردی حیثیت میں ہوں گے۔ اس کی تائید حقیقت میں جو کچھ ہوا اس سے بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ مسلمانوں نے رومیوں سے جنگ کی، اور ان کو شکست دی اور ان کے علاقوں پر قبضہ کرلیا، اس کے بعد پھر روم کے افراد نے مسلمانوں کے ساتھ مل کر فردی حیثیت میں جنگ بھی لڑی ہے۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ روم نے ایک مستقل مملکت اور ریاست کی حیثیت میں مسلمان مملکت کے ساتھ مل کر دیگر دشمنوں سے جنگ لڑی ہو، کسی بھی دن ایسا نہیں ہوا۔ یہ اس بات کی تاکید کرتی ہے کہ حدیث میں روم سے مراد روم کے افراد ہیں، رومی سلطنت یا ریاست مراد نہیں۔ لہذا حدیث کو رومی افراد پر ہی محمول کرنا ضروری ہوگا۔ پتا چلا کہ کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی جس سے ثابت ہو کہ مشرکین سے مدد طلب کرنا ایک مملکت کی حیثیت سے جائز ہے، بلکہ تمام دلائل اس بارے میں صریح ہیں کہ یہ چیز مطلقاً جائز نہیں۔

یہ ساری باتیں اس حوالے سے تھیں کہ کافر مسلمانوں کے ساتھ شامل ہوکر جہاد میں مدد کرسکتا ہے یا نہیں۔ جہاں تک معاملہ ہے کافر سے اسلحہ لے کر مدد حاصل کرنا، تو یہ بالکل جائز ہے، خواہ یہ اسلحہ کسی فرد

سے لیا جائے یا کسی مملکت سے لیا جائے، اس بنیاد پر کہ یہ اسلحہ ایسی عاریت ہو گا جس کا ضمان دیا جائے گا۔ کیونکہ مروی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ ہوازن پر جا کر حملہ کرنے کا ارادہ کیا تو آپ علیہ السلام کے سامنے ذکر کیا گیا کہ صفوان بن امیہ کے پاس بہت ساری زرہیں اور اسلحہ موجود ہے۔ تو آپ علیہ السلام نے ان کے پاس پیغام پہنچایا، حالانکہ وہ اس وقت تک مشرک تھے، اور فرمایا:

((يا أبا أمية أعرنا سلاحك هذا نلق فيه عدونا غداً فقال صفوان: أغصباً يا محمد؟ قال: بل عارية ومضمونة حتى نؤديها إليك. فقال: ليس بهذا بأس، فأعطاه مائة درع بما يكفيها من السلاح، فزعموا أن رسول الله ﷺ سأله أن يكفيهم حملها ففعل))

"اے ابو امیہ! تمھارا اسلحہ ہمیں عاریت پر دے دو، جس کے ذریعے ہم کل اپنے دشمن سے جنگ کریں گے۔ صفوان نے کہا کہ اے محمد ﷺ! کیا آپ یہ اسلحہ مجھ سے ضبط کر رہے ہیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا نہیں، بلکہ ایسی عاریت ہے جس کا ضمان ہے، یہاں تک کہ ہم آپ کو واپس لوٹا دیں۔ تو اس نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اور آپ علیہ السلام کو سو زرہیں اور ان کے ساتھ اتنا ہی اسلحہ دیا، صحابہ کا خیال ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے اتنا اسلحہ طلب کیا تھا جتنا مسلمانوں کے لیے کافی تھا، چنانچہ اس نے اتنا دے دیا۔" یہ حدیث اس معاملے میں واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کافر سے اسلحہ لے کر مدد طلب کی، اگرچہ وہ کافر یہاں فردی حیثیت میں تھا، مگر تھا ایک قبیلے کا سردار۔ علاوہ ازیں صرف کافر سے اسلحہ لے لینا ہی اس بات پر دلیل ہے کہ اسلحہ لے کر کافر کی مدد طلب کرنا مطلقا جائز ہے، جب تک

شریعت میں کوئی ایسی دلیل وارد نہ ہو جو اس مدد کو جواز سے اس طرح نکالتی ہو جیسے کافر کی بحیثیت ملک شمولیت کو جواز سے نکالا گیا۔ لیکن ایسی کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی جس کی رو سے کسی مملکت سے اسلحہ لینا ممنوع ہو۔ لہذا یہ اپنے اطلاق پر جائز رہے گا کہ کسی کافر سے مطلقاً عاریت لے کر یا خرید کر اسلحہ کے ذریعے مدد طلب کی جائے۔ علاوہ ازی کوئی ریاست جب اسلحہ لیتی ہے تو اکثر اوقات یہ کسی ریاست ہی سے مانگتی ہے۔ لہذا کسی کافر ملک سے اسلحہ لے کر مدد طلب کرنا جائز ہے۔

اسلامی فوج کی تیاری

اسلامی فوج کی تیاری بیت المال کے ذریعے سے کی جائے گی، کیونکہ مسلمانوں کی مصلحت کے لیے بیت المال قائم کیا جاتا ہے، سپاہیوں کو ہتھیار بند کرنا بھی فوج کی تیاری میں داخل ہے۔ اسی لیے خلیفہ کی قیادت میں منظم فوجیوں کا ایک باقاعدہ نظم ہونا ضروری ہے، پھر اس فوج کی نوعیتیں اور اقسام یا محکمہ جات کتنے ہی زیادہ ہوں، اور اسی طرح اس فوج کے کتنے ہی زیادہ جھنڈے ہوں لیکن سب کے سب ایک ہی پرچم کے تابع ہونے چاہیے۔ اور فوج کی تمام تر تیاری بیت المال سے کی جائے گی، کسی اور مال سے نہیں۔ اور جب کوئی شخص مجاہدین میں سے کسی مجاہد کو سامان حرب فراہم کرنا چاہے، حالانکہ بیت المال بھی موجود ہو تو اس صورت میں وہ مذکورہ سامان بیت المال ہی کو دے گا، اور بیت المال سے فوج کی ہر چھوٹی بڑی تیاری کی جائے گی، لیکن اگر بیت المال میں مال ہی نہ ہو اور مسلمانوں کے دفاع کے لیے فوج کو مسلح کرنے کی حاجت ہو تو خلیفہ کو یہ اختیار حاصل ہو گا کہ جس قدر اخراجات کی ضرورت ہے ان کی کفالت مسلمانوں پر لازم کر دے۔ کیونکہ یہ معاملہ ان چیزوں میں سے ہے جو مسلمانوں پر واجب ہے۔

لہذا اگر بیت المال میں مستقل آمدنی کا کوئی ذریعہ ہو تو یہ اخراجات اس سے پورے کیے جائیں گے، ورنہ یہ معاملہ امت پر واجب ہو جائے گا، اور امت مسلمہ سے اتنا مال وصول کر کے فوج اور جنگی ساز و سامان کی تیاری پر خرچ کرنے کا ذمہ دار خلیفہ ہو گا، خواہ اسلامی فوج جنگ کی حالت میں ہو یا نہ ہو، کیونکہ جہاد تا قیامت جاری رہے گا تو جنگی ساز و سامان کی تیاری بھی تا قیامت جاری رہے گی۔

اسلامی پرچم (لواء اور رایہ)

یہ ضروری ہے کہ فوج کے لواء اور رایات بھی ہوں۔ لواء اور رایہ میں فرق ہے۔ لواء اس جھنڈے کو کہتے ہیں جو نیزے کی ایک سائیڈ پر باندھا کر لہرایا جاتا ہے، عَلَم بھی اسی کو کہا جاتا ہے۔ اس کو لواء اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ بہت بلند ہوتا ہے، صرف ضرورت کے وقت ہی اسے لہرایا جاتا ہے۔ یہ بڑا پرچم ہوتا ہے جو امیر لشکر کی قیام گاہ پر لہرایا جاتا ہے، جہاں وہ جاتا ہے لواء بھی اسی کے ساتھ وہاں لے جایا جاتا ہے۔ اور رایہ اس جھنڈے کو کہتے ہیں جو کسی خاص لشکر کے سپرد کیا جائے، اسے بھی نیزے یا کسی ستون کے ساتھ باندھ دیا جاتا ہے اور پھر ایسے ہی چھوڑ دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ ہواؤں کے اثر سے خود بخود پھٹ جاتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے دور میں اسلامی لشکر کے پاس رایات بھی ہوتے تھے اور لواء بھی ہوتے تھے۔ امام بخاری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت زید بن ثابت، جعفر بن طیار اور عبداللہ بن رواحہ کی شہادت کی خبر پہنچنے سے پہلے ہی مسلمانوں کو اس کی اطلاع دے دی تھی، اور فرمایا:

((أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فأصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب))

''جھنڈے کو پہلے زید نے اٹھایا اور وہ شہید ہو گئے، پھر جھنڈے کو جعفر بن تیار نے لیا اور وہ بھی شہید ہو گئے پھر عبداللہ بن رواحہ نے جھنڈے کو لیا وہ بھی شہید ہو گئے۔'' اور یہ بھی مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ماہ صفر کے آخر میں مسلمانوں کو روم سے جنگ لڑنے کے لیے ابھارا، اور حضرت اسامہ کو بلایا اور فرمایا کہ اس جگہ جاؤ جہاں تمھارے والد شہید ہوئے تھے، اپنے گھوڑوں پر سوار ہو کر حملہ آور ہو جاؤ، میں تمہیں اس لشکر کی ذمہ داری سونپتا ہوں، صبح کے وقت ابنیٰ کے لوگوں پر حملہ کرو، اور ان کے اموال کو جلا دو، اور ان کے پاس تمھارے پہنچنے کی خبر بھی نہ پہنچنے پائے، اس سے پہلے ہی تم وہاں پہنچ جاؤ، اگر اللہ تمہیں کامیابی دے تو وہاں زیادہ مت ٹھہرنا، لیکن اس کے تیسرے دن ہی رسول اللہ ﷺ بخار میں مبتلا ہو گئے اور اپنے ہاتھوں سے حضرت اسامہ کو جھنڈا تھمایا، حضرت اسامہ وہ جھنڈا لے کر حضرت بریدہ کے حوالے کیا، اور مدینہ سے روانہ ہو کر مقام جرف میں جا کر پڑاؤ ڈالا۔'' ترمذی نے حارث بن حسان سے نقل کیا، وہ فرماتے ہیں کہ ہم مدینہ آئے تو رسول اللہ ﷺ منبر پر تشریف فرما تھے، اور بلال آپ ﷺ کے سامنے اپنی تلوار لٹکائے کھڑے تھے، تو اچانک ہم نے کالے جھنڈے دیکھے، میں نے پوچھا کہ یہ کس چیز کے جھنڈے ہیں، صحابہ نے جواب دیا کہ یہ عمرو بن عاص ہیں جو کسی جنگ سے واپس لوٹے ہیں۔ اور صحیحین میں مروی ہے:

((أن النبي ﷺ قال: لأُعْطِيَنَّ الراية رجلاً يُحب الله ورسوله، ويُحبه الله

ورسوله، فأعطاها عليّاً))

”رسول اللہ ﷺ نے ایک بار فرمایا تھا کہ میں ایسے شخص کو یہ جھنڈا دوں گا جو اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرتا ہے، اور اللہ اور اس کا رسول اس سے محبت کرتے ہیں، چنانچہ آپ ﷺ نے وہ پرچم حضرت علی کو عطا فرمایا۔“ اور حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ سے سنن نسائی میں مروی ہے:

((أن ابن أم مكتوم كانت معه رايات سوداء في بعض مشاهد النبي.))

”رسول اللہ ﷺ کے بعض غزوات میں حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کے پاس کالے جھنڈے موجود تھے۔“

گزشتہ بات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اسلامی لشکر کے پاس رایات اور لواء دونوں ہی ہوا کرتے تھے۔ ان نصوص میں غور و فکر کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ رایہ لواء سے چھوٹا ہوتا ہے۔ اور لواء رایہ سے بڑا ہوتا ہے، اور لشکر کے سالار اعظم کے لیے بنایا جاتا ہے۔ جبکہ رایہ کسی لشکر کو دیا جاتا ہے۔ اور کسی لشکر کی تربیت گاہ پر لواء کا موجود ہونا سالار اعظم کی نشانی ہوتا ہے۔ جب کہ رایہ چھوٹے بڑے لشکروں کے سالار کے لیے ہوتا ہے، اور مختلف لشکروں کے مختلف رایات ہو سکتے ہیں، چنانچہ ایک لشکر میں بہت سارے روایات ہونا ممکن ہے، حالانکہ ان کا لواء ایک ہی ہوگا۔ یہ تو ان دونوں کی آپس میں نسبت کی بات تھی۔

جہاں تک رنگ کی بات ہے، تو یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا رایہ سیاہ تھا، اور آپ کا لواء سفید تھا۔ ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت نقل کی، وہ فرماتے ہیں:

((كانت راية رسول الله ﷺ سوداء ولواؤه أبيض))

''رسول اللہ ﷺ کا رایہ سیاہ اور لواء سفید تھا۔'' اور یہی بات حضرت جابر نے بھی نقل فرمائی:

((أن النبي ﷺ دخل مكة ولواؤه أبيض))

''رسول اللہ ﷺ جب مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کا لواء سفید تھا۔'' اور حارث بن حسان کی جو حدیث ابھی گزری، اس میں بھی یہ موجود تھا کہ عمرو بن عاص سیاہ جھنڈوں میں نمودار ہوئے۔ یہ سب روایات اس چیز پر دلالت کرتی ہیں کہ رایہ کا رنگ سیاہ ہوگا، اور لواء کا رنگ سفید ہوگا۔

اور جہاں تک اس کی شکل کی بات ہے تو اس بارے میں یہ بات منقول ہے کہ رایہ کے چار کونے ہوں گے، اور وہ اون کا ہوگا۔ سنن ترمذی اور مسند احمد میں ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ رسول اللہ ﷺ کا رایہ کیسا تھا؟ تو آپ نے فرمایا:

((كانت سوداء مربعة من نَمِرَة))

''وہ سیاہ اور چوکور تھا، اون کا بنا ہوا تھا۔'' حدیث میں ''نمرۃ'' کا لفظ آیا ہے، یعنی ایسی چادر کا جو اون سے بنی ہوئی ہو۔ اور اس پر یہ لکھا ہوا ہوگا ''لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ''۔ رایہ کے بارے میں جو روایت آئی ہے ایسی ہی روایت لواء کے بارے میں بھی آئی ہے۔ لواء کے بھی چار کونے ہوں گے، وہ بھی اون کا بنا ہوگا، اس پر بھی یہ لکھا جائے گا ''لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ''۔ تاہم لواء رایہ سے بڑا ہوگا، اور پر سیاہ رنگ کی لکھائی ہوگی، جبکہ رایہ پر سفید رنگ سے لکھائی کی جائے گی۔

نصوص میں جو کچھ بیان ہوا اور جھنڈوں سے متعلق جو حقائق بیان ہوئے ہیں ان کی رو سے واضح ہوتا ہے

کہ رایہ اور لواء میں سے ہر ایک کے چار واضح کونے ہوں گے، اور وہ مستطیل ہوگا جس کا طول اور عرض دونوں ہوں گے، چوڑائی اس کی لمبائی کے دو تہائی کے برابر ہوگی، چنانچہ لواء کی لمبائی 120 سینٹی میٹر، اور اس کی چوڑائی 80 سینٹی میٹر ہوگی، جب کہ رایہ کی لمبائی 90 سینٹی میٹر اور چوڑائی 60 سینٹی میٹر ہوگی۔ اس سے بڑے رایہ اور لواء بھی بنائے جاسکتے ہیں اور اس سے چھوٹے بھی، پسندیدہ یہ ہے کہ ہر شعبے اور ہر نظم کے لیے ایک مخصوص رنگ و شکل کا رایہ مقرر ہو۔ جسے ریاست کے جھنڈے کے ساتھ بلند کیا جائے تاکہ وہ اس مخصوص شعبے یا نظم کی نشانی کہلائے۔

اور لواء اور رایات جس طرح فوج کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، اسی طرح ریاست کے محکمہ جات اور حصوں اور کاموں میں بھی استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ لواء کو ریاست کے دار الحکومت میں خلیفہ کے مقام کے اوپر نصب ہونا چاہیے۔ اور اسی طرح رایہ کو مملکت کے مختلف اداروں، محکمہ جات اور دفاتر وغیرہ میں بلند کیا جانا چاہیے۔ اسی طرح رعایا کو بھی یہ اجازت ہونی چاہیے کہ وہ اسے اپنے اداروں، سڑکوں اور گھروں میں اسے نصب کریں۔

جنگی قیدی

جب مسلمان اپنے دشمنوں کے لوگوں کو قیدی بنالیں تو ان قیدیوں کا معاملہ براہ راست خلیفہ یا جنگی سپہ سالار یا سالار لشکر کی رائے پر تفویض ہوگا، وہ اس بابت جو مناسب سمجھے کرے گا۔ کیونکہ جب جنگ کرنے والا شخص قیدی ہو جائے تو اس بارے میں اصل رائے خلیفہ کی ہوگی، اور خلیفہ اس معاملے میں

شرعی حکم کا تابع ہوگا جو جنگی قیدیوں سے متعلق بیان ہوا ہے۔ کیونکہ قرآن کی قطعی نص سے جنگی قیدی کا یہ حکم ثابت ہے کہ خلیفہ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ان جنگی قیدیوں پر احسان کرے یا انھیں فدیہ کے عوض رہا کر دے۔ چنانچہ قیدیوں کا حکم احسان یا فدیہ کی وصولی ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ ”پس جب تم (جنگ میں) سامنا کرو کافروں سے تو ان کی گردنیں مارو، یہاں تک کہ جب تم انھیں خوب مار چکو تو انھیں بیڑیوں سے جکڑ ڈالو، پس اس کے بعد احسان کرو یا فدیہ وصول کر لو یہاں تک کہ جنگ اپنا سامان ڈال دے۔“ یہ آیت جنگی قیدیوں سے متعلق صریح ہے، چند وجوہات کی بناء پر یہی حکم متعیّن ہے: ایک تو یہ کہ یہ صریح نص سورہ محمد میں آئی ہے، اور یہ وہ پہلی سورت ہے جو قتال کی بابت نازل ہوئی ہے، اور یہ سورت اس وقت نازل ہوئی جب آپ ﷺ مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ پہنچے، اس کا نام سورۃ القتال بھی آتا ہے، یہ سورت سورۃ الحدید کے بعد اور بدر کے معرکے سے پہلے نازل ہوئی۔ اس سورت میں کسی بھی معرکہ کے وقوع سے پہلے اور جنگی قیدیوں کی موجودگی سے پہلے جنگی قیدیوں کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ تو جب اس آیت میں یہ بات بھی دیکھی جائے کہ یہی وہ واحد آیت ہے جس نے صراحت کے ساتھ بیان کیا کہ جنگی قیدیوں کے ساتھ کیا کیا جائے، تب معلوم ہوتا ہے کہ قیدیوں سے متعلق حکم پر مبنی آیت بھی یہی ہے، اور اس بارے میں اصل بھی اسے ہی کہا جائے گا، اس کے علاوہ جتنی بھی نصوص جنگی قیدیوں سے متعلق حکم بیان کر رہی ہیں وہ اسی کی طرف لوٹائی جائیں گی۔

اسی طرح یہ بات کہ قیدیوں سے متعلق یہی متعیّن حکم ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس آیت میں قیدیوں کا حکم لفظ ''اِما'' کے ذریعے بیان کیا گیا، یہ لفظ دو ایسی چیزوں میں اختیار دیتا ہے جہاں کسی تیسری چیز کی گنجائش نہیں ہوتی، چنانچہ آیت فرماتی ہے: ﴿فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ ''پس بیڑیوں میں جکڑ دو انھیں، پس اب یا ان پر احسان کرو یا فدیہ لے کر چھوڑ دو۔'' تو جب یہ لفظ دو چیزوں کے درمیان آئے تو اختیار ان ہی دو چیزوں میں محصور ہو کر رہ جاتا ہے، تب نہ تو کسی تیسری چیز کے اختیار کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ اس کی گنجائش ہوتی ہے کہ ان دو باتوں میں سے کوئی بات بھی نہ لی جائے۔ چنانچہ آیت میں بھی قیدیوں کے بارے میں لفظ ''اما'' کے ذریعے دیا گیا اختیار ان ہی دو اشیاء کے اندر محصور ہو کر رہے گا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثال جو یمامہ کے سردار تھے، ابو عزہ شاعر اور ابو العاص بن ربیع پر احسان کرتے ہوئے انھیں رہا کر دیا تھا، اور بخاری میں ہے کہ بدر کے قیدیوں سے متعلق فرمایا:

((لو كان المطعم بن عدي حياً ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له))

''اگر مطعم بن عدی آج زندہ ہوتا، اور پھر وہ مجھ سے ان بدبودار (مشرکوں) کے بارے میں بات کرتا تو میں اس کی وجہ سے انھیں رہا کر دیتا۔'' اور بدر کے قیدیوں کے بدلے فدیہ وصول کیا جو 73 قیدی تھے، اور اسی طرح کفار کے دو قیدی رہا کرنے کے بدلے اپنا ایک قیدی رہا کروانے کا فدیہ بھی وصول کیا۔ اور سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((لما بعث أهل مكة في فداء أسراهم بعثت زينب في فداء أبي العاص بمال،

وبعثت فيه بقلادة لها كانت عند خديجة أدخلتها بها على أبي العاص، قالت: فلما رآها رسول الله ﷺ رقَّ لها رقة شديدة وقال: إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها الذي لها فقالوا: نعم))

"جب رسول اللہ ﷺ نے مکہ والوں کو پیغام بھیجا کہ وہ اپنے قیدیوں کے فدیہ دے کر آزاد کروالیں تو حضرت زینب نے ابوالعاص کے بدلے میں کچھ مال بھیجا، اس مال میں حضرت زینب کا وہ ہار بھی شامل تھا جو دراصل حضرت خدیجہ کا تھا، انھوں نے وہ ہار اپنی بیٹی زینب کو دیا تھا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے اسے ہار کو دیکھا تو آپ پر شدید رقت طاری ہوگئی، اور صحابہ سے فرمایا کہ اگر تم مناسب سمجھو تو اس کا مال بھی اسے لوٹا دو اور قیدی بھی رہا کر دو؟ چنانچہ صحابہ نے ایسا ہی کیا۔ اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((أن النبي ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين من بني عقيل))

"رسول اللہ ﷺ نے بنوعقیل کے مشرکین کے ایک شخص کے فدیے کے طور پر دو مسلمانوں کو رہا کروایا۔" مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے:

((كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله ﷺ فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة))

"بدر کے کچھ قیدیوں کے پاس فدیہ دینے کے لیے کچھ نہ تھا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان کا فدیہ یہ

مقرر فرمایا کہ وہ انصار کے بچوں کو لکھنا سکھادیں۔ "تو یہ احادیث اور آیت اس بات پر صریح دلالت کرتی ہیں کہ قیدیوں کا حکم احسان کرنا یا فدیہ لینا ہی ہے۔ اور حسن، عطاء اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ قیدیوں کو قتل کرنا مکروہ ہے، ان کا قول یہ ہے کہ یا ان پر احسان کیا جائے گا یا ان سے فدیہ لیا جائے گا جیسا کہ بدر کے قیدیوں کے ساتھ کیا گیا، کیونکہ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ "پس انھیں بیڑیوں سے باندھ دو، پس یا احسان کرو بعد میں یا فدیہ لے لو" تو قیدیوں سے متعلق صرف ان ہی دو کاموں میں اختیار دیا ہے۔ یہ تمام دلائل اس بارے میں صریح ہیں کہ خلیفہ کو قیدیوں کے بارے میں دو ہی چیزوں کا اختیار حاصل ہے، مزید کوئی اختیار نہیں، یعنی یا احسان کرے یا فدیہ لے۔ اور جو یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنو قریظہ کے مردوں کو قتل کیا تھا تو یہ معاملہ تحکیم کی بناء پر کیا گیا تھا، جنگی قیدیوں کے طور پر نہیں کیا گیا تھا۔ اور اسی طرح یہ روایت کہ رسول اللہ ﷺ نے بدر میں نضر بن حارث، عقبہ بن ابی معیط، اور احد میں ابو عزہ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا تو اس بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ چیز جنگی قیدیوں کا حکم ہے، کیونکہ یہ کام آپ ﷺ نے تمام قیدیوں سے متعلق تو نہیں کیا، اور نہ ہی ہر جنگ میں کیا، بلکہ یہ معاملہ صرف چ، دمعرکوں میں چند لوگوں کے ساتھ پیش آیا، جب کہ احسان یا فدیے والا معاملہ ہر قیدی اور ہر جنگ میں کیا گیا۔ ان چند لوگوں کو جو قتل کیا گیا اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ علم تھا کہ ان لوگوں سے مسلمانوں کو بہت سے خطرات لاحق ہو سکتے ہیں، چنانچہ اسی خاص وجوہات کے پیش نظر متعیّن لوگوں کو قتل کرنے کا معاملہ الگ ہے، اس سے جنگی قیدیوں کے سلوک کو اخذ نہیں کیا جائے گا، خلیفہ جن متعیّن لوگوں کے بارے میں طے کر دے کہ انھیں قتل کیا جائے شرعًا ان لوگوں کو قتل کرنا جائز ہے۔ امام احمد اور بخاری رحمہما اللہ نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں

کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے ایک مہم میں بھیجا، اور فرمایا:

((إن وجدتم فلانًا وفلانًا لرجلين من قريش فاحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلانًا وفلانًا. وإن النار لا يعذب بها إلاّ الله عز وجلّ فإن وجدتموهما فاقتلوهما))

''اگر تم قریش کے فلاں اور فلاں دو لوگوں کو پاؤ تو انھیں آگ سے جلا ڈالنا، پھر جب ہم نکلنے لگے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تمہیں یہ حکم دیا تھا کہ فلاں اور فلاں شخص کو جلا ڈالنا، جب کہ آگ سے عذاب دینا تو اللہ ہی کو لائق ہے، اس لیے اگر اب تم انھیں پاؤ تو انھیں قتل کر ڈالنا۔'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیدی کو قتل کرنا کوئی شرعی حکم نہیں، بلکہ چند متعیّن لوگوں کے بارے میں شریعت کا یہ حکم ہو سکتا ہے کہ انھیں قتل کر دیا جائے، چنانچہ وہ لوگ قیدی ہوں تب بھی انھیں قتل کرنے کا حکم دیا جا سکتا ہے۔

اور وہ روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد بھی قیدیوں کو غلام بنایا، تو اس سے صرف یہی پتا چلتا ہے کہ آپ ﷺ سبایا (یعنی غیر جنگی قیدیوں) کو غلام بنایا کرتے تھے، جنگی قیدیوں کو نہیں۔ یعنی آپ ﷺ ان عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا کرتے تھے جو کفار کے جنگی لشکر کے ساتھ ہوا کرتے تھے، جنگ کرنے والے جنگوؤں کو غلام نہیں بنایا کرتے تھے۔ اگر جنگی قیدیوں کو غلام بنانے کا ثبوت ہوتا تو آپ ﷺ یہ کام کرتے بھی ضرور۔ حالانکہ آپ ﷺ کے دور میں عرب میں ایسے جنگی قیدی ہوتے بھی زیادہ تھے لیکن اس کے باوجود ایسی کوئی روایت مروی نہیں ہے۔ البتہ بعض تاریخ کی کتابوں میں مروی ہے کہ رسول اللہ نے قریش کے ایک قبیلے بنو ناجیہ کے

مردوں اور عورتوں کو غلام بنا کر فروخت کر دیا تھا، لیکن کتب حدیث ایسی کوئی روایت نقل نہیں کرتیں، اور ہی سیرت کی بہت سی کتابوں مثلاً سیرت ابن ہشام وغیرہ میں یہ واقعہ منقول ہے، اس لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔ تاہم اس روایت کو درست بھی مان لیا جائے تب بھی اتنا ہی ثابت ہو گا کہ آپ ﷺ نے بنو ناجیہ کے مذکروں اور مؤنثوں کو غلام بنایا۔ اب یہاں چونکہ مرد اور عورت کی تصریح نہیں کی گئی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ روایت ان بچوں اور عورتوں پر محمول کی جائے گی جو سبایا یعنی غیر جنگی قیدی تھی جو لشکر کے ساتھ سپورٹ کے لیے آتے ہیں۔ اور یہ عمل جائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اس بنیاد پر رسول اللہ ﷺ نے کسی مرد قیدی (جنگی قیدی) کو غلام نہیں بنایا بلکہ سبایا میں موجود بچوں اور عورتوں کو غلام بنایا۔ احادیث میں ایسے بہت سے واقعات اس بات کی تائید کرتے ہیں جنھیں حجت کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اگر رسول اللہ ﷺ کے اعمال پر تدقیق کے ساتھ نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی کسی قیدی مرد کو غلام نہیں بنایا، نہ کسی عربی قیدی کو اور کسی عجمی قیدی کو۔ ہاں سبی (غیر جنگی قیدی) کو غلام بنانا ثابت ہے۔ چنانچہ بدر کے معرکے میں دشمن کے ساتھ عورتیں نہیں تھیں، اسی لیے ان میں سے کوئی "سبی" (غیر جنگی قیدی) نہیں تھا، ہاں جنگی قیدی موجود تھے، چنانچہ انھیں فدیہ لے کر چھوڑنے کا حکم صادر کیا گیا، اور حنین کے معرکے میں قبیلہ ہوازن رسول اللہ ﷺ سے جنگ کے لیے نکلا تو ان کے ساتھ عورتیں بھی تھیں، جب مسلمانوں کو فتح ہوئی تو ہوازن کے لوگ بھاگ نکلے، اور عورتوں کو اپنے پیچھے چھوڑ گئے، اس لیے یہاں سبایا بھی مسلمانوں کے ہاتھ لگے، اور انھیں غنیمت کے طور پر دیگر اموال کے ساتھ رکھا گیا۔ اور غزوہ بنی المصطلق میں بھی دشمنوں نے اپنے پیچھے عورتوں کو چھوڑ دیا اور سبایا مسلمانوں کے ہاتھ لگے۔ اور خیبر میں جنگجو سب قتل ہو گئے قلعے فتح ہو گئے، تو جو

عورتیں جنگجوؤں کے ساتھ تھیں انھیں قیدی بنالیا گیا، اور بقیہ لوگوں کو دوسروں کی طرح چھوڑ دیا گیا۔ تو یہ تمام کے تمام معاملات اس بات کی طرف راہنمائی کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جنگ کرنے والے افراد کو جنگی قیدی بنایا کرتے اور ان کے ساتھ جو عورتیں اور بچے ہوتے انھیں ''سبی'' بنالیا کرتے، لیکن ان کے علاوہ وہ مرد اور عورتیں جو نہ معرکے میں شریک ہوتے اور نہ شریک ہونے والوں کے ساتھ ہوتے تھے، نہ انھیں جنگی قیدی بنایا جاتا اور نہ غیر جنگی قیدی بنایا جاتا تھا۔ معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے قیدیوں کو کبھی غلام نہیں بنایا۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جنگی قیدیوں سے متعلق رسول اللہ ﷺ کا عمل آیت کے مطابق ہی تھا، بعض اوقات آپ ﷺ نے احسان فرما کر کسی کو رہا کر دیا، اور بعض اوقات فدیہ لے کر رہا فرمایا، لیکن ان قیدیوں کو نہ تو کبھی غلام بنایا اور نہ انھیں قتل کیا، ہاں عورتوں اور بچوں کو ''سبایا'' بنایا، اور بعض متعیّن لوگوں کو قتل کیا، کیونکہ وہ مسلمانوں کے لیے بہت ضرر رساں ہو سکتے تھے۔

اب وہ ''سبی'' غیر جنگی قیدی جن کی وجہ سے لوگوں کو جنگی قیدی کا شبہ پڑ گیا ہے تو اس زمانے میں لوگ ایسی عورتیں اور بچے جو جنگجوؤں کے ساتھ نکلا کرتے تھے انھیں جنگی عرف میں مال شمار کیا جاتا تھا، اس چیز میں عرب اور غیر عرب میں کوئی فرق نہیں، تو جنگی اصطلاح میں مال غنیمت اور سبایا کو مال سمجھا جاتا تھا، رسول اللہ ﷺ آئے تو آپ نے بھی اس اصطلاح کو برقرار رکھا، چنانچہ جو عورتیں اور بچے جنگجوؤں کے ساتھ نکلا کرتے تھے انھیں بھی غنیمت میں سے ایک غنیمت سمجھا جاتا تھا، چنانچہ پھر انھیں غلام بنالیا جاتا تھا، اور ان پر بھی غنیمت کا حکم جاری ہوتا تھا، جنگی قیدی کا حکم نہیں لگایا جاتا تھا، بلکہ وہ دیگر غنائم کی طرح مسلمانوں کے لیے ایک غنیمت ہوا کرتے تھے۔ اس لیے جنگی قیدیوں کا حکم یہی رہے گا کہ خلیفہ کو

صرف احسان یا فدیہ کے درمیان اختیار رہے گا۔ اور یہ حکم تا روز قیامت باقی رہے گا، تو جب اسلامی ریاست اپنے دشمنوں سے جنگ کرے گی تو قیدیوں کے ساتھ احسان یا فدیے میں سے ہی کوئی سلوک اختیار کرے گی، اور جب کفار اپنے ساتھ جنگ میں عورتوں کو بھی لے آئیں تو معرکے میں فتح کے بعد عورتوں کو سبایا بنا کر غلام بنالیا جائے گا، اور یہ بھی دیگر غنیمتوں کی طرح غنیمت میں شمار ہوں گی۔

اسریٰ (جنگی قیدی) اور سبایا کے بارے میں یہ حکم اپنے عموم پر ہے، یہاں عرب اور غیر عرب وغیرہ میں کوئی فرق نہیں، اور نہ یہ حکم عرب کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ آیات و احادیث عام ہیں، ان میں غیر عرب کے ساتھ حکم کی خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں اور نہ اہل عرب کے استثناء کی کوئی دلیل ہے، لہذا اپنے عموم پر عرب و غیر عرب کے حق میں عام رہیں گی۔

اور وہ حدیث جو شافعی اور بیہقی نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے حنین کے دن یہ فرمایا:

((لو كان الاسترقاق جائزاً على العرب لكان اليوم))

"اگر اہل عرب کو غلام بنانا جائز ہوتا تو آج بنایا جاتا۔" یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی اسناد میں واقدی ہے جو انتہائی ضعیف ہے، اور طبرانی نے اسی حدیث کو ایک دوسرے طریق سے روایت کیا ہے جس میں یزید بن عیاض ہے، یہ شخص واقدی سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ اس طرح کی احادیث سے حجت قائم نہیں ہوتی، لہذا ان کا دلیل شرعی بننا بھی جائز نہیں۔ اور جو یہ روایت مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عرب کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا لیکن ان کے مردوں کو غلام نہیں بنایا۔ تو یہ صحیح ہے لیکن اس سے اس

بات پر دلالت نہیں ہوتی کہ عرب کے مردوں کو غلام بنانا جائز نہیں اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں کو غلام بنانا جائز ہے۔ بلکہ اس بابت دلائل عام ہیں جو عرب اور غیر عرب سب کو شامل ہیں۔ جہاں تک معاملہ اس حدیث کا ہے کہ یہاں اہل عرب کے بارے میں صراحت وارد ہوئی۔ تو یہ صرف ایک حالیہ واقعہ کا بیان ہے جس کا کوئی مفہوم نہیں ہے۔ یعنی جو صورتحال پیش آئی وہ عرب لوگوں کے ساتھ تھی۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ حکم بھی ان کے ساتھ خاص ہے اور ان کے علاوہ کسی اور کے لیے نہیں۔ کیونکہ ایک شرعی قاعدہ یہ ہے کہ اصل اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے سبب کی خصوصیت کا نہیں ہوتا۔ لہذا واقعہ اگرچہ کسی ایک شخص یا ایک جماعت کے ساتھ پیش آیا ہو لیکن پھر بھی اس شخص یا جماعت کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، بلکہ اس کا حکم عام ہوگا۔ اور اسی طریقے سے مردوں کا غلام نہ بنانا یہ بھی عرب لوگوں کے ساتھ پیش آیا کیونکہ واقعہ کی جو صورتحال تھی اس کے مطابق رسول اللہ ﷺ عرب سے جنگ کر رہے تھے، لہذا حکم ان کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، بلکہ تمام لوگوں کے لیے عام ہوگا۔ جیسے کوئی شخص کسی متعیّن قبیلے مثلاً قریش سے جنگ کر رہا ہو تو حکم اس کے ساتھ خاص نہیں ہو جائے گا۔ ہاں یہ بات ثابت ہے کہ جنگی قیدی اور غیر جنگی قیدیوں کے بارے میں بیان کیا گیا یہ حکم سوائے عرب مشرکین کے تمام لوگوں کے حق میں عام ہے۔ مشرکین عرب کو ابتداء ہی میں ذوالحجہ کی نویں دن کے چار مہینے کے بعد سے لے کر قیامت تک اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ کیونکہ ان سے صرف اسلام یا قتال ہی کو قبول کیا جائے گا، اور ان کے لوگوں کو نہ جنگی قیدی بنایا جائے گا اور نہ غیر جنگی قیدی بنایا جائے گا۔

لیکن اس تاریخ سے پہلے مشرکین عرب کو بھی یہ حکم شامل تھا اور اسی طرح مشرکین عرب کے علاوہ یہود و نصاریٰ کو بھی یہ حکم آیت کے نزول سے تا قیامت یہ حکم شامل ہوگا، کیونکہ استثناء صرف اہل عرب کے

مشرکین کو دیا گیا ہے، یہ استثناء اس وقت شروع ہوا تھا جب حضرت علی نے یہ آیات مشرکین عرب کو اعلان کر کے سنائی تھیں، اور وہ دن نویں ذی الحجہ کا تھا، اور پھر اس کے بعد چار ماہ مزید وقت دیا گیا تھا، ان آیات کے حکم میں عرب کے دیگر اہل مذاہب شامل نہیں تھے، اور نہ ہی اس دن سے پہلے مشرکین داخل تھے۔ مذکورہ تاریخ سے قبل ان مشرکین عرب کا استثناء قرآن کریم سے ثابت ہے، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ ''عنقریب تم بلائے جاؤ گے ایسی قوم کی طرف جو سخت طاقت والی ہوگی جن سے تم اس وقت تک قتال کرو گے جب تک وہ اسلام نہ لے آئیں۔'' اور اسی طرح ایک آیت میں فرمایا: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ ''پس جب حرمت والے مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو، اور انھیں پکڑو، اور ان کو گھیرو، اور ان کے لیے ہر گھات کی جگہ گھات لگاؤ، پس اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں تو ان کا راستہ خالی کر دو۔'' ایک آیت میں ہے: ﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾ ''پس چلو پھرو زمین میں چار ماہ اور جان لو کہ تم اللہ کو عاجز کرنے والے نہیں ہو۔'' تو یہ آیت اس بارے میں صریح ہے کہ یہاں عموم آیات کی بناء پر مشرکین عرب کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، کیونکہ ان آیات کے نازل ہونے پر چار ماہ کی مہلت گزرنے کے بعد ان سے سوائے اسلام یا جنگ کے کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ جو مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل

عرب کو غلام بنایا تو یہ معاملہ عرب کے یہود و نصاریٰ کو غلام بنانے کا تھا اور اسی طرح اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے مشرکین عرب کا تھا۔ لیکن ان آیات کے نازل ہونے کے بعد مشرکین عرب سے سوائے اسلام یا جنگ کے کچھ بھی قبول نہیں کیا گیا۔

جنگی پالیسی

جنگی پالیسی کا مطلب ہے کہ جنگی معاملات کو ایسے منظم کرنا جس سے مسلمانوں کی نصرت اور ان کے دشمنوں کی شکست ہو، اس میں بہت سارے عملی گوشے بھی شامل ہیں۔ اس بابت شریعت نے ایسی بہت سی اشیاء کی اجازت دی ہے جو اس کے علاوہ حرام ہیں، اور اسی طرح بہت سی ایسی اشیاء حرام فرمائی ہیں جو اس کے علاوہ حلال ہیں۔ چنانچہ اس میں دشمن کے ساتھ جھوٹ بولنے کی اجازت ہے حالانکہ جنگ کے علاوہ دشمن سے جھوٹ بولنا حرام ہے۔ اور لشکر کے سپاہیوں کے ساتھ نرمی برتنے کو حرام فرمایا حالانکہ جنگ کے علاوہ اوقات میں مندوب ہے۔ اسی طرح جنگی پالیسی کا مقصد جنگ کے اعتبار سے کچھ خاص احکام کو مقرر کرنا ہے۔ ان میں سے بعض چیزیں دشمن سے تعلق رکھتی ہیں، اور بعض چیزیں خود جنگی معاملات سے اور بعض چیزیں اسلامی فوج کے ساتھ جب کہ بعض دوسری چیزوں سے متعلق معاملات آتے ہیں۔

جو معاملات دشمنوں سے تعلق رکھتے ہیں تو ان میں اسلام نے خلیفہ اور مسلمانوں کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ دشمن کے ساتھ ویسا ہی سلوک کریں جو انھوں نے مسلمانوں کے ساتھ روا رکھا ہے، اور دشمن کے ساتھ ہر اس معاملے کو روا رکھیں جو دشمن مسلمانوں کے ساتھ روا رکھتا ہے، اگرچہ وہ معاملہ جنگ کے علاوہ

حرام ہو۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ ”اور اگر تم انھیں سزا دو تو اسی قدر دو جتنی انھوں نے تمھیں اذیت پہنچائی، اور اگر تم صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے لیے بہتر ہے۔“ طبرانی نے معجم کبیر میں روایت نقل کی، اس کے مطابق اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ مشرکین احد میں مسلمانوں کی لاشوں کو مثلہ کیا تھا، یعنی ان کے پیٹ کو چاک کیا، اعضائے جنسیہ اور ناک کو کاٹ ڈالا، الغرض حنظلہ بن راہب کی لاش کے علاوہ انھوں نے کسی کو مثلہ کیے بغیر نہ چھوڑا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ حمزہ رضی اللہ عنہ کی مثلہ شدہ لاش کے بارے میں مطلع کیے گئے تو جو کچھ آپ ﷺ نے دیکھا اس سے آپ کو انتہائی تکلیف پہنچی، ان کا پیٹ چاک کیا ہوا اور ناک کٹی ہوئی تھی، اس پر انتہائی صدمے کے عالم میں آپ ﷺ نے فرمایا:

((أما والذي أحلف به إن أظفرني الله بهم لأمثلن بسبعين مكانك))

”مجھے قسم ہے اسی ذات کی جو قسم کے لائق ہے، اگر اللہ نے مجھے ان پر کامیابی عطا کی تو آپ کے بدلے ستر لوگوں کو مثلہ کروں گا۔“ چنانچہ یہ آیت جنگ کے بارے میں نازل ہوئی، اس آیت نے اگرچہ برابری سے بڑھ کر بدلہ لینے کی ممانعت کر دی، تاہم یہ بات صراحت کے ساتھ بتا دی کہ مسلمان کفار کے ساتھ وہی سلوک کریں گے جیسا سلوک کفار مسلمانوں کے ساتھ کریں گے، یہاں تک کہ آیت سے تو یہ بات بھی سمجھ آتی ہے کہ ان کفار کی لاشوں کو مثلہ کرنا جائز ہے جنھوں نے مسلمانوں کی لاشوں کو مثلہ کیا اس شرط پر کہ جس قدر انھوں نے کیا اس سے زیادہ بدلہ نہ دیا جائے، حالانکہ مثلہ کرنا حرام ہے، اور اس کی ممانعت پر کئی روایات بھی منقول ہیں، تاہم اس ممانعت کا اطلاق ان ہی حالات پر ہو گا جب دشمن نے

مسلمانوں کی لاشوں کا مثلہ نہ کیا ہو، وگرنہ مسلمانوں کے لیے اجازت ہوگی کہ وہ ویسا ہی کام کریں جیسا دشمنوں نے مسلمانوں کی لاشوں کے ساتھ کیا ہے۔ یہی معاملہ غداری اور عہد توڑنے کا ہے، اگر دشمن یہ کام کرے گا یا اس سے اس کام کا خوف ہوگا کہ وہ غداری کر رہا ہے تو ہمارے لیے بھی یہ کرنا جائز ہوگا، ورنہ یہ کام ہمارے لیے جائز نہیں۔ ممانعت کے باوجود ہمارے لیے یہ کام کرنا جنگی چال کے طور پر جائز ہوگا، کیونکہ اس کی ممانعت تو اس وقت ہوگی جب دشمن نے یہ کام نہ کیا ہو، اگر دشمن یہ کام کر لے تو مسلمانوں کے لیے بھی یہ کام کرنا جائز ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ "اور اگر آپ کسی قوم سے کسی خیانت کا خوف کریں تو معاہدہ ان کی طرف برابری پر ڈال دیں۔" اس بنیاد پر مسلمانوں کے لیے جائز ہے کہ دشمن سے جنگ میں ایٹمی ہتھیار استعمال کریں، اگرچہ دشمن نے ابھی تک ایٹمی ہتھیار استعمال نہ کیا ہو، کیونکہ تمام کے تمام ممالک جنگ میں ایٹمی ہتھیار استعمال کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ لہذا مسلمانوں کے لیے بھی ان کا استعمال جائز ہوگا۔ حالانکہ ایٹمی ہتھیار کو استعمال کرنا حرام ہے، کیونکہ یہ انسانوں کو ہلاک کرتا ہے، جب کہ جہاد تو نور اسلام سے بشر کو زندہ کرنے کے لیے ہے، انسانیت کو ختم کرنے کے لیے نہیں۔

اور جنگی کاموں سے تعلق رکھنے والی باتیں یہ ہیں کہ مسلمانوں کے لیے جائز ہے کہ کفار کے درختوں، غلہ جات، فصلوں اور گھروں کو جلا ڈالیں یا گرا دیں، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ "جو درخت تم نے کاٹے یا ان کی جڑوں پر قائم چھوڑ دیئے یہ سب اللہ کی اجازت سے تھا اور اس لیے کہ فاسقوں کو

رسوا کرے۔" چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے یہ بنو نضیر کے درخت یہ جانتے ہوئے جلا ڈالے کہ وہ آپ ﷺ ہی کے پاس آئیں گے۔ اور مؤطا امام مالک میں یحیی بن سعید انصاری سے جو مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق نے شام کی طرف روانہ ہونے والے لشکر کے امیر سے فرمایا تھا:

((لا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنَّه))

"کسی بکری یا اونٹ کو ہلاک مت کرو سوائے کھانے کے لیے ذبح کرنے کے، اور نہ کسی درخت کو جلاؤ اور نہ ڈباؤ۔" چنانچہ تمام صحابہ نے اس حکم کو برقرار رکھا اور کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی، تو اصل حکم تو جنگ سے متعلق یہی ہے کہ آباد چیز کو خراب یا ویران نہ کیا جائے، درخت نہ کاٹے جائیں۔ لیکن جب خلیفہ یا سالار لشکر دیکھے کہ جنگ جیتنے کے لیے آبادی کو اجاڑنا پڑے گا، درختوں کو کاٹنا پڑے گا، یا جنگ کو جلد سے جلد جیتنے کا تقاضا ہے کہ یہ کام کیے جائیں تب جنگی چال کے طور پر یہ کام کرنا جائز ہوگا کہ درخت کاٹ دیے جائیں اور آبادی کو اجاڑ دیا جائے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا۔ جانوروں اور دشمن کی ہر چیز کو قتل کرنے کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے کہ جب جنگی چال ان کاموں کا تقاضا کرے تو یہ کام کرنا بھی جائز ہوگا اگرچہ یہ حرام ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ "اور جہاں ایسی جگہ قدم رکھتے ہیں جس سے کافروں کو غیظ (غصہ) آئے اور جو کچھ کسی دشمن کا بگاڑتے ہیں اس سب کے بدلے ان کے لیے نیک عمل لکھا جاتا ہے۔" الغرض ہر چیز میں یہی عمومی رویہ اپنایا جائے گا، نہ اس آیت میں کوئی تخصیص والی دلیل ہے اور نہ کسی اور آیت میں اس حکم کی تخصیص آئی ہے، اور نہ کسی حدیث

میں ہے، لہذا یہ آیت اپنے عموم پر رہے گی۔ بہت سی احادیث صحیحہ میں منقول ہے کہ گھروں اور درختوں کو جلانا اور کاٹنا جائز ہے۔ امام مسلم نے عبداللہ بن عمر سے روایت کیا: ''رسول اللہ ﷺ نے بنو نضیر کے درختوں کو کاٹا اور جلایا۔'' اسی حوالے سے حسان بن ثابت کا یہ شعر ہے:

وهان على سراة بني لؤي

حريق بالبويرة مستطير

یعنی بنی لوی (قریش) کے سرداروں پر (غلبہ کو) بویرہ کی آگ نے آسان بنادیا جو ہر طرف پھیلتی ہی جارہی تھی۔

اسی بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ ''جو درخت تم نے کاٹے یا ان کی جڑوں پر قائم چھوڑ دیئے یہ سب اللہ کی اجازت سے تھا اور اس لیے کہ فاسقوں کو رسوا کرے۔'' اور بخاری میں جریر بن عبداللہ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((ألا تريحني من ذي الخَلَصَةِ، قال: فانطلقت في خمسين ومائة فارس من أحْمَسَ، وكانوا أصحاب خيل، وكان ذو الخلصة بيتًا في اليمن لخثعم وبجيلة فيه نصب يُعْبَد يقال له كعبة اليمانية، قال: فأتاها فحرقها بالنار وكسرها، ثم بعث رجلاً من أحْمَسَ يكنى أبا أرطأة إلى النبي ﷺ يبشره

بذلك، فلما أتاه قال يا رسول الله: والذي بعثك بالحق ما جئت حتى تركتها كأنها جمل أجرب، قال: فبّرك النبي ﷺ على خيل أَحْمَسَ ورجالها خمس مرات))

''ذوالخلصہ کو (برباد کر کے) مجھے راحت کیوں نہیں دے دیتے۔ یہ ذوالخلصہ قبیلہ خثعم کا ایک بت خانہ تھا اور اسے «کعبۃ الیمانیۃ» کہتے تھے۔ انہوں نے بیان کیا کہ پھر میں قبیلہ احمس کے ایک سو پچاس سواروں کو لے کر چلا۔ یہ سب حضرات بڑے اچھے گھوڑ سوار تھے۔ لیکن میں گھوڑے کی سواری اچھی طرح نہیں کر پاتا تھا۔ آپ ﷺ نے میرے سینے پر (اپنے ہاتھ سے) مارا، میں نے انگشت ہائے مبارک کا نشان اپنے سینے پر دیکھا۔ فرمایا: اے اللہ! گھوڑے کی پشت پر اسے ثبات عطا فرما، اور اسے دوسروں کو ہدایت کی راہ دکھانے والا اور خود ہدایت یافتہ بنا، اس کے بعد جریر رضی اللہ عنہ روانہ ہوئے، اور ذوالخلصہ کی عمارت کو گرا کر اس میں آگ لگا دی۔ پھر رسول اللہ ﷺ کو اس کی خبر بھجوائی۔ جریر رضی اللہ عنہ کے قاصد (ابو ارطاۃ حصین بن ربیعہ) نے خدمت نبوی میں حاضر ہو کر عرض کیا اس ذات کی قسم! جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے۔ میں اس وقت تک آپ کی خدمت میں حاضر نہیں ہوا، جب تک ہم نے ذوالخلصہ کو ایک خالی پیٹ والے اونٹ کی طرح نہیں بنا دیا، یا (انہوں نے کہا) خارش والے اونٹ کی طرح (مراد ویرانی سے ہے)۔ جریر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ یہ سن کر آپ ﷺ نے قبیلہ احمس کے سواروں اور قبیلوں کے تمام لوگوں کے لیے پانچ مرتبہ برکتوں کی دعا فرمائی۔''

اور امام احمد اور ابن ماجہ نے حضرت اسامہ بن زید سے نقل کیا، وہ فرماتے ہیں:

((بعثني رسول الله ﷺ إلى قرية يقال لها أُبْنَى فقال: ائتها ثم حرّق))

"مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایک بستی کی طرف بھیجا جس کا نام ابنیٰ تھا، رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ تم وہاں جاؤ اور اسے جلا ڈالو۔" ابنیٰ سے مراد فلسطین کا بینا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر کی وصیت جسے امام مالک نے روایت کیا، اور یہ تمام احادیث جب ملائی جائیں تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ درختوں کو جلانا یا کاٹنا اور گھروں کو منہدم کرنا تب ہی ہو گا جب جنگ یا جنگی چال کا یہ تقاضا ہو، لہذا یہ معاملہ جنگی چال کا حصہ ہے۔

اور جن معاملات کا تعلق اسلامی فوج کے ساتھ ہے وہ یہ ہیں کہ امام یا سالار لشکر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ لشکر میں منافقوں، فاسقوں، رسوا کرنے والوں، پیٹھ دکھانے والوں اور اس طرح کے دیگر لوگوں کو جانے سے روک دے، کیونکہ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ (46) لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلاَّ خَبَالاً وَلَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ﴾ "مگر اللہ ہی کو ان کا اٹھنا ناپسند ہوا تو ان میں کاہلی بھر دی اور فرمایا گیا کہ بیٹھ رہو بیٹھ رہنے والے کے ساتھ۔ انہیں نکلنا منظور ہوتا تو اس کا سامان کرتے مگر خدا ہی کو ان کا اٹھنا ناپسند ہوا تو ان میں کاہلی بھر دی اور فرمایا گیا کہ بیٹھ رہو بیٹھ رہنے والے کے ساتھ۔" باوجودیکہ اسلامی لشکر میں شریک ہونے سے نہ کسی فاسق کو روکا جائے گا اور نہ کسی منافق کو، لیکن جب جنگی تدبر کا تقاضا ایسا ہو کہ انھیں جنگ میں جانے سے روکنا پڑے یا کسی خاص کام سے انھیں روکنا مناسب ہو یا کسی خاص ذمہ داری کو سنبھالنا ان کے لیے نامناسب ہو تو خلیفہ یا سالار لشکر

(کمانڈر) کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔

اور دشمن کے ساتھ سلوک، جنگی معاملات، اور ریاست کی فوج کے علاوہ بھی کچھ امور ایسے ہیں جن کا حکم خاص ہے، مثلاً رسول اللہ ﷺ جب غزوہ بنی المصطلق میں سے لوٹنے لگے تو انتہائی تیزی سے چلے، آپ ﷺ صبح و شام چلتے اور استطاعت سے زیادہ جتنی جلد بازی ممکن تھی اختیار کی یہاں تک کہ مدینہ پہنچ گئے، اس بناء پر اسلامی لشکر کو تھکاوٹ نے کافی نڈھال کر دیا تھا، حالانکہ اصل حکم یہ ہے کہ لشکر کے ساتھ نرمی برتی جائے۔ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ سفر میں چلتے وقت پیچھے رہ جاتے، آپ ﷺ کمزوروں کو ساتھ لیتے، انہیں اپنے پیچھے سواری پر بٹھا لیتے اور ان کے لیے دعا کرتے۔" مگر چونکہ عبد اللہ بن ابی بن سلول مسلمانوں میں سے مہاجرین اور انصار کے درمیان فتنہ پیدا کرنے کے لیے سرگرم رہتا تھا، اس لیے جنگی تدبر کا تقاضا یہ تھا کہ کبھی لشکر سے تیز چلیں اور کبھی لشکر سے آہستہ چلیں تاکہ کسی بحث و گفتگو کی کوئی گنجائش نہ رہے۔

اسی طرح جنگی تدبر کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ امام ایسے اعمال کر سکتا ہے کہ معرکہ یا جنگ جیتنے یا دشمن کو نقصان پہنچانے، یا اس پر برتری حاصل کرنے کے لیے جن کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ لیکن یہ سب کا سب اس وقت فائدہ مند ہو گا جب کسی خاص عمل پر کوئی خاص نص وارد نہ ہوئی ہو جس نے بغیر کسی تخصیص کے اس کام کو جنگ اور غیر جنگ ہر صورت میں حرام کر دیا ہو جیسے زنا ہر صورت میں حرام ہے۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ "اور تم زنا کے قریب مت آؤ بے شک وہ بے حیائی ہے، اور برا راستہ ہے۔" تو جب کوئی ایسی نص وارد ہو گی تو اس

وقت وہ کام جنگی تدبر یا چال کے طور پر بھی کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ واجب ہوگا کہ نصوص شرعیہ کا اسی طرح پابند رہا جائے جس طرح وہ وارد ہوئی ہیں۔ اگر کسی چیز پر نص قطعی وارد ہوئی ہے اور اس کی کوئی بھی تعلیل نہیں کی جاسکتی تو اس وقت وہ کام کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اور جب نص کسی علت کے ساتھ مقید ہو تو اس وقت حکم علت کے حساب سے ہی تبدیل ہونا ممکن ہے۔ اور جب نص میں کسی چیز کی ممانعت وارد ہوئی ہو مگر رسول اللہ ﷺ سے خاص حالات میں اس کام کا کرنا ثابت ہو تو اس وقت وہ کام انہی حالات میں کیا جاسکتا ہے۔ ایسی بہت سی نصوص وارد ہوئی ہیں کہ بعض افعال سے متعلق شریعت نے ان سے منع کیا ہے لہذا جیسے کہ شریعت نے اس سے منع کیا وہ ممنوع ہی رہیں گی انھیں جنگی چال قرار دے کر حلال نہیں کیا جاسکتا۔ امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا وہ کہتے ہیں:

((وُجِدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان))

"رسول اللہ ﷺ کی ایک جنگ میں ایک عورت مری ہوئی پائی گئی تو رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع کر دیا کہ عورتوں اور بچوں کو قتل کیا جائے۔" اور امام احمد نے اسود بن سریع سے نقل کیا، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((ما بال أقوام جاوزهم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية، فقال رجل: يا رسول الله، إنما هم أولاد المشركين، فقال: ألا إن خياركم أبناء المشركين))

"ان قوموں کو کیا ہوا کہ جن کا قتل آج حد سے اوپر جا چکا، یہاں تک کہ انہوں نے بچوں کو بھی قتل کر دیا؟

توایک شخص نے کہا کہ اے اللہ کے رسول وہ تو مشرکین کے بچے تھے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا: خبردار تم میں سے جو آج بہتر لوگ ہیں وہ مشرکین ہی کی اولاد ہیں۔" اور امام ابوداؤد نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا:

((انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صغيراً ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين))

"چلو اللہ کے نام کے ساتھ، اور کہو اللہ کے ساتھ اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر، اور کسی بوڑھے شخص کو قتل مت کرو نہ کسی بچے کو اور نہ کسی عورت کو، اور نہ خیانت کرو، اور اپنی غنیمت کے اموال کو جمع کرو، اور بھلائی کا معاملہ کرو اور احسان کرو، بے شک اللہ احسان کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔" تو یہ تمام کی تمام احادیث ایسے مخصوص کاموں کو کرنے سے روکتی ہیں جنھیں جنگ میں جنگی سیاست کہہ کر، یا جنگ کے علاوہ بھی کرنا جائز نہیں۔ ان معاملات میں ایسے ہی چلا جائے گا جیسا کہ نصوص میں وارد ہوا۔ اور نصوص میں یہ بھی آیا ہے کہ یہ تمام کے تمام کام بم پھینک کر، میزائل برسا کر اور ہر ایسے طریقے سے کرنا جائز ہوگا جسے دور سے پھینکا جاتا ہو، اور اسی طرح بچوں اور عورتوں کو بھی اس وقت قتل کیا جا سکتا ہے جب انھیں قتل کیے بغیر دشمن تک رسائی ممکن نہ ہو، کیونکہ وہ اور دشمن ملے جلے کہیں موجود ہیں۔ امام بخاری نے صعب بن جثامہ سے نقل فرمایا:

((أن رسول الله ﷺ سئل عن أن أهل الدار يبيتون من المشركين فيصاب من

نسائهم وذراريهم قال: هم منهم))

''آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ مشرکین کے جس قبیلے پر شب خون مارا جائے گا کیا ان کی عورتوں اور بچوں کو بھی قتل کرنا درست ہو گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ بھی انہیں میں سے ہیں۔'' اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ صعب فرماتے ہیں:

((سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أن نقتلهم معهم؟ قال: نعم فانهم منهم))

''میں نے رسول اللہ ﷺ سے مشرکین کے بچوں کے بارے میں پوچھا کہ کیا ہم انھیں مشرکین کے ساتھ مار سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں! وہ ان ہی میں سے ہیں۔'' اور ترمذی نے ثور بن یزید سے روایت نقل کی:

((أن النبي ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف))

''رسول اللہ ﷺ نے طائف والوں پر منجنیق نصب فرمائی تھی۔'' اور جب منجنیق سے پتھر برسائے جاتے ہیں تو وہاں پھر عورتوں، بچوں اور درخت وغیرہ کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ بھاری ہتھیار یعنی بموں، میزائلوں کو اگر جنگ میں استعمال کیا جائے تو ان کے ذریعے قتل کرنا، کچھ ڈھا دینا یا بربادی کرنا سب جائز ہو گا، اور اسی طرح جب کفار تک پہنچنا ان کے بچوں اور عورتوں کو قتل کیے بغیر ممکن نہ ہو، اور جب کفار جنگجوؤں سے خلط ہونے کی بناء پر یہ بھی قتل ہو جائیں تو ان کا قتل بھی جائز ہے۔ البتہ منجنیق وغیرہ کے علاوہ اگر جنگ ہو اور جنگجوؤں اور عورتوں بچوں وغیرہ میں تمیز آسانی سے ممکن ہو تو

اس صورت میں جو کچھ نصوص میں آیا اسی کے مطابق احکام لاگو ہوں گے۔ چنانچہ بچوں کو مطلقاً قتل کرنا حرام ہے سوائے بموں اور میزائلوں وغیرہ کی جنگ کے، اور یہی معاملہ اس کا بھی ہے جسے زبردستی بلا رضا جنگ میں کفار لے آئے ہیں اسے بھی قتل کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ کمزوروں میں سے ہیں، کیونکہ ان دو قسم کے لوگوں کو قتل کرنے کی ممانعت یقینی طور پر آئی ہے، اور یہ ممانعت کسی علت کے ساتھ بھی مقید نہیں۔ اور عورتوں کا معاملہ یہ ہے کہ دیکھا جائے گا اگر وہ جنگ کر رہی ہے تو اسے قتل کرنا بھی جائز ہے، اور اگر وہ جنگ نہیں کر رہی تو اسے قتل کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ امام احمد اور ابوداؤد نے رباح بن ربیع سے نقل فرمایا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک جنگ میں گئے، اس لشکر کے اگلے حصے مقدمۃ الجیش میں حضرت خالد بن ولید تھے، رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحاب جب ان لاشوں کے پاس سے گزرے تو مقدمۃ الجیش کے ہاتھوں قتل ہوئے تھے تو ان میں ایک عورت کی لاش بھی تھی، تو لوگ اسے دیکھنے کھڑے ہوگئے اور حیران ہونے لگے، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ بھی وہاں پہنچ گئے، لوگوں نے آپ کے لیے راستہ خالی کیا، رسول اللہ ﷺ وہاں کھڑے ہوئے تو فرمایا:

((ما كانت هذه لتقاتل، فقال لأحدهم: إلحقْ خالداً فقل له: لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً))

"یہ تو جنگ نہیں کر رہی تھی، لہذا ایک شخص کو کہا کہ جا کر خالد سے ملو اور انھیں کہو کہ بچوں اور مجبوروں کو قتل مت کرو۔" چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ "یہ تو جنگ نہیں کر رہی تھی" سے معلوم ہوا کہ اگر وہ جنگ کرتی تو اس کا قتل جائز تھا، چنانچہ حدیث نے عورت کو قتل کرنے کی حرمت کو معلل کر دیا اس کے

جنگ نہ کرنے کے ساتھ۔ اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام ابوداؤد نے عکرمہ سے نقل فرمائی کہ رسول اللہ ﷺ: ﷺ :

((مر بامرأة مقتولة يوم حنين فقال: من قتل هذه، فقال رجل أنا يا رسول الله غنمتها، فأردفتها خلفي فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتها، فلم ينكر عليه رسول الله.))

''حنین کے معرکہ میں ایک مقتول عورت کے پاس آئے اور فرمایا کہ اسے کس نے قتل کیا؟ ایک شخص نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے تو بطور غنیمت اس عورت کو حاصل کیا اور اپنے پیچھے بٹھا لیا، لیکن جب اس نے ہمیں شکست کھاتا دیکھا تو میری تلوار پکڑنے کی کوشش کی تاکہ مجھے قتل کر دے، لیکن اس دوران میں نے ہی اسے قتل کر دیا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات پر کوئی انکار نہیں فرمایا۔''

بوڑھا شخص اگر انتہائی بوڑھا ہے تو اس میں کفار کے لیے ویسے ہی کوئی فائدہ نہیں اور نہ مسلمانوں کا کوئی نقصان ہے، لہذا اس کے قتل کی ممانعت کی وجہ سے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس میں کفار کا کوئی فائدہ ہو یا مسلمانوں کا کوئی نقصان ہو تو اس کا قتل کرنا جائز ہے، کیونکہ امام احمد اور ترمذی نے سمرہ بن جندب سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم))

''مشرکین کے بوڑھوں کو قتل کرو، اور ان کے بچوں کو زندہ چھوڑ دو۔'' اور امام بخاری نے ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے نقل فرمایا: ''جب رسول اللہ ﷺ حنین سے فارغ ہوئے تو ابو عامر کو اوطاس کے لشکر میں

بھیجا، تو وہ درید بن صمہ سے ملے، اس کی عمر سو سال سے زائد تھی، کفار اسے اس لیے ساتھ لائے تھے تاکہ جنگی معاملات میں اس سے مشورہ کریں، چنانچہ ابو عامر نے اسے قتل کر دیا اور رسول اللہ ﷺ نے اس بات پر انکار نہیں فرمایا۔'' حضرت انس کی حدیث جس میں ممانعت ہے اس کو اسی معنیٰ پر محمول ہوگی کہ جس بوڑھے میں کفار کا کوئی فائدہ اور مسلمانوں کا کوئی نقصان نہ ہو اسے قتل نہ کیا جائے۔ اور وہ بوڑھا شیخ فانی (انتہائی بوڑھا) ہوتا ہے۔

یہ وہ امور ہیں جن کی ممانعت نصوص میں آئی ہے، لہذا نصوص کے مطابق ہی ان پر عمل کیا جائے گا، اور مسلمان اپنے دشمن کے ساتھ جو بھی معاملہ کریں وہ اس وقت تک برا نہیں جب تک حالت جنگ میں ہے، خواہ وہ کام غیر جنگی حالات میں حلال ہو یا حرام ہو۔ اس سے مستثنیٰ صرف وہی کام ہوگا جس کی حرمت نصوص کے مطابق ہر حالت میں بلا تخصیص ثابت ہو یعنی جنگ اور امن دونوں حالتوں میں اس کی حرمت ثابت ہو، جیسے زنا۔

جنگ میں جھوٹ بولنا

جھوٹ از روئے نصوص قطعیہ قرآنیہ مکمل حرام ہے۔ جھوٹ کی حرمت ان چیزوں میں سے ہے جو معروف ضروریات دین ہیں، جھوٹ مسلمانوں کے فائدے کے لیے بولا جائے یا دینی مصلحت کے لیے یا کسی بھی اور کام کے لیے ہو، ان میں کوئی فرق نہیں۔ نصوص میں جھوٹ کی حرمت عام، مطلق، قطعی اور غیر معلل وارد ہوئی ہے۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ ''بے شک جو لوگ جھوٹا بہتان باندھتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ کی

آیات پر ایمان نہیں لاتے۔" اور ایک آیت میں ہے: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ "پھر ہم مباہلہ کرتے ہیں اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت کرتے ہیں۔" اور یہ یقینیت، اطلاق اور عموم نہ تو معلل ہے اور نہ مقید ہے، اور سوائے ایک نص کے کوئی اور نص اس میں سے کسی حکم کا استثنیٰ کرتی ہے، اور عقل کو سوائے نص سمجھنے کے کسی اور چیز کا کوئی دخل نہیں۔ اور کسی صحیح روایت میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی جو کسی قسم کی تعلیل یا تقیید کا فائدہ دیتی ہو، نہ کتاب اللہ میں اور نہ سنت میں۔ جہاں تک اس میں تخصیص کی بات ہے، تو ایک نص ایسی ہے جس کی رو سے جھوٹ کی حرمت کو چند متعیّن چیزوں کی حد تک استثنیٰ کیا گیا ہے، لہذا ان سے کسی بھی حال میں تجاوز کرنا جائز نہیں۔ لہذا جھوٹ کی حرمت سے ایسی کسی چیز کو استثناء حاصل نہیں ہوگا جو احادیث میں مذکور نہیں، وہ مستثنیات یہ ہیں، ایک حالت جنگ، دوسرے بیوی کے لیے، اور تیسرے آپس کی اصلاح وغیرہ کے لیے۔ ان چیزوں کے بارے میں نص موجود ہے۔ امام احمد، مسلم اور ابو داؤد نے ام کلثوم بنت عقبہ سے روایت نقل فرمائی، وہ کہتی ہیں:

((لم أسمع النبي ﷺ يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها))

"میں نے رسول اللہ ﷺ کو لوگوں کی باتوں کے بارے میں سے کسی چیز میں رخصت دیتے ہوئے نہیں سنا سوائے تین چیزوں میں: جنگ میں، لوگوں کے درمیان صلح کے لیے، اور مرد کی بیوی کے ساتھ گفتگو

کرنے میں۔" اور امام احمد اور طبرانی کی روایت ہے کہ اسماء بنت یزید فرماتی ہیں: اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((يا أيها الناس ما يحملكم أن تتابعوا على الكذب كتتابع الفراش في النار. الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال: رجل كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب في الحرب فإن الحرب خدعة، ورجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما))

"اے لوگو! تمہیں پے در پے اس طرح جھوٹ بولنے پر کون سی چیز آمادہ کرتی ہے جیسے پروانے آگ پر منڈلاتے ہیں۔ جھوٹ تمام ابن آدم پر مکمل حرام ہے سوائے تین حالتوں کے: ایک وہ شخص جو اپنی بیوی کے سامنے اسے رضامند کرنے کے لیے جھوٹ بولے، اور ایک وہ شخص جو جنگ میں جھوٹ بولے، کیونکہ جنگ تو ہے ہی دھوکا، اور ایک وہ شخص جو مسلمانوں کے درمیان صلح کرانے کے لیے جھوٹ بولے۔" تو یہ تین حالتیں جھوٹ کی حرمت کے معاملے میں صحیح حدیث کی رو سے مستثنیٰ ہیں، لہذا ان تین حالتوں کے علاوہ جھوٹ بولنا حلال نہیں۔ کیونکہ کسی نص کے عموم سے صرف وہی حالت مستثنیٰ ہوتی ہے جسے نص خاص کرے۔ حدیث میں "فی الحرب" کا لفظ صرف ایک ہی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے، اس کے علاوہ کسی بھی معنیٰ پر دلالت نہیں کرتا، یعنی عملاً جنگ کی حالت، لہذا حالت جنگ کے علاوہ مطلقاً یہ جائز نہ ہوگا۔ البتہ رسول اللہ ﷺ سے جو یہ بات ثابت ہے کہ "جب آپ کسی غزوے میں جانے کا ارادہ کرتے تو کسی اور مقصد کا تو ریہ کرتے۔" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ ﷺ کسی ایسے معاملے کا

ارادہ کرتے جسے ظاہر نہ کرنا چاہتے۔ جیسے آپ ﷺ مشرق کی جانب غزوے کے لیے تشریف لے جانا چاہتے تو سوال مغرب کے بارے میں کرتے، اور سفر کی تیاری شروع کر دیتے۔ تو جو آپ کو دیکھتا اور سنتا تو وہ یہ سمجھتا تھا کہ آپ مغرب کی جانب روانہ ہونے والے ہیں۔ جہاں تک رہا کہ یہ معاملہ کہ آپ علیہ السلام مغرب کی جانب کوچ کرنے کا ارادہ ظاہر کرتے تھے حالانکہ اصل ارادہ مشرق کی جانب ہوتا تھا۔ تو یہ درست نہیں۔ بہر حال آپ ﷺ کی طرف سے توریہ کرنا خلاف واقعے کی خبر دینا نہیں کہلا سکتا، جو جھوٹ کہلاتا ہے۔ بلکہ یہ تو توریہ میں داخل ہے۔ علاوہ ازیں یہ معاملہ عملاً جنگی حالت میں کہلاتا ہے، کیونکہ یہ دشمن سے عملاً جنگ کے لیے جانے کا معاملہ ہے۔ اور یہ اسی دھوکے میں داخل ہے جسے مسلم کی روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((الحرب خدعة))

"جنگ ایک دھوکا ہے۔"

اور صحیح مسلم میں جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله، قال محمد بن مسلمة أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأذن لي فأقول، قال: قد فعلت، قال: فأتاه فقال: إن هذا - يعني النبي ﷺ - قد عنَّانا وسألنا الصدقة، قال: وأيضاً والله لَتَمَلُّنَّهُ قال: فإنا قد اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير

إليه أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله))

"کعب بن اشرف کے لیے کون شخص کفایت کرے گا؟ اس نے اللہ اور اس کے رسول کو تکلیف پہنچائی ہے، محمد بن مسلمہ نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول! کیا آپ چاہتے ہیں کہ میں اسے قتل کر ڈالوں؟ فرمایا کہ ہاں، انھوں نے عرض کیا کہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں (اس کے سامنے) کچھ کہہ سکوں، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، کہہ سکتے ہو، پھر انہوں نے کعب کے پاس آکر کہا: اس شخص (یعنی محمد ﷺ) نے ہم سے صدقے مانگ مانگ کر ہماری ناک میں دم کر رکھا ہے، کعب نے کہا: ابھی کیا ہے؟ تم اور اکتا جاؤ گے، اس پر انہوں نے کہا: ہم اس کی پیروی کر چکے ہیں، اب یہ بھی اچھا نہیں لگتا کہ اس کا ساتھ چھوڑ دیں جب تک کہ اس کا انجام نہ دیکھ لیں کہ کیا ہوتا ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ وہ اس سے بات چیت کرتے رہے، یہاں تک کہ اس پر قابو پالیا اور اسے قتل کر ڈالا۔" یہ بھی جنگ کی حالت تھی۔ اگرچہ حدیث کے منصوص الفاظ بتا رہے ہیں کہ جو الفاظ محمد بن مسلمہ نے کہے وہ سچ تھے جھوٹ نہیں تھے، یعنی وہ تعریضًا کہے تھے، لیکن محمد بن مسلمہ نے ہر بات کہنے کی اجازت مانگی تھی، اور آپ ﷺ نے انھیں ہر بات کی اجازت دے دی تھی، اسی میں تصریحًا و تلویحًا جھوٹ بھی شامل تھا، بہر حال یہ معاملہ حالتِ جنگ میں داخل تھا۔ اور امام احمد اور نسائی نے جو حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت بیان کی کہ اس میں حجاج بن علاط کا قصہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اجازت طلب کی تھی کہ وہ آپ ﷺ کے بارے میں جو چاہیں کہیں، ایک خاص مصلحت کے تحت کہ ان کا مال مکہ مکرمہ میں کفار کے ہاتھوں میں تھا، وہ انھیں چھڑانا مقصود تھا۔ نبی کریم ﷺ نے ان کو اجازت دے دی، تب انہوں نے

اہل مکہ جاکر اہل مکہ کو یہ خبر دی کہ خیبر والوں نے مسلمانوں کو شکست دے دی ہے تو یہ معاملہ بھی حالت جنگ کے اندر داخل کہلائے گا، کیونکہ مکہ والے مسلمانوں کے ساتھ عملی جنگ میں تھے۔ اور حجاج بن علاط مسلمان تھے، وہ کفار دشمن کے پاس اپنا مال چھڑوانے جارہے تھے، لیکن جنگی حالت اس سے مانع تھی، خاص کر حدیبیہ کی صلح نے مکہ میں مسلمان کے اموال کو جنگ سے عملی جنگ کی حالت سے مستثنیٰ نہیں کیا تھا۔ اس لیے ان کے لیے جھوٹ بولنا جائز تھا کیونکہ جھوٹ کا جواز صرف لڑائی کے وقت ہی کے لیے خاص نہیں، اور نہ ہی لڑنے والوں کے ساتھ خاص ہے، بلکہ مسلمانوں کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے دشمن کفار پر جھوٹ بول سکیں، جب بھی ان سے عملی جنگ میں ہوں۔ اور مسند بزار میں ان الفاظ سے جو روایت مروی ہے:

((الكذب مكتوب إلا ما نفع به مسلم، أو دفع به عنه))

''جھوٹ (اللہ کے ہاں) لکھا جاتا ہے، سوائے اس جھوٹ کے جس سے کسی مسلمان کو فائدہ ہو یا اس سے کوئی تکلیف دور ہو۔'' اس روایت کے بارے میں مجمع الزوائد میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں رشدین اور عبد الرحمن بن زیاد بن انعم ہیں، یہ دونوں راوی ضعیف ہیں، لہذا یہ روایت قبول نہیں کی جائے گی، لہذا دلیل بھی نہیں بن سکتی۔

اس بنا پر جھوٹ مکمل حرام ہے اور تین چیزوں کے علاوہ سورتوں میں حلال نہیں جنگ میں اور لوگوں کے درمیان صلح کرانے کے لیے اور کسی شخص کا اپنی بیوی سے جھوٹ بولنا، اور بیوی کا اپنے شوہر سے جھوٹ بولنا۔ اس کے علاوہ جھوٹ قطعی طور پر حرام ہے کیونکہ جھوٹ کی حرمت قران میں عام وارد ہوئی

ہے جو ہر جھوٹ کو شامل ہے، حدیث نے آکر جنگ، لوگوں میں صلح، کسی شخص کا اپنی بیوی سے، اور بیوی کا اپنے شوہر سے جھوٹ بولنے کے علاوہ چیزوں میں حالتوں میں تص کو خاص کر دیا، اور یہ تین صورتیں حرمت سے مستثنیٰ ہو گئیں۔ تو صرف ان تین صورتوں میں جھوٹ حلال ہو گا ان کے علاوہ حرام ہو گا، خاص کر جب حدیث نے حلت کو تین میں محصور بھی کر دیا، اور فرمایا:

((الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال))

''انسان پر تمام کا تمام جھوٹ حرام ہے سوائے تین خصلتوں کے۔'' اسی طرح یہ الفاظ:

((لم أسمع النبي يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث: في الحرب...الخ.))

''میں نے رسول اللہ ﷺ کو لوگوں کی باتوں میں سے کسی بھی چیز میں رخصت دیتے ہوئے نہیں سنا سوائے تین چیزوں کے۔'' اس حصر کا مطلب یہ ہو گا کہ ان حالتوں کے علاوہ جھوٹ حرام ہے۔ اور جتنی بھی احادیث میں یہ استثناء وارد ہوا ہے وہ سب کے سب عملی جنگی حالت کو بیان کر رہا ہے، اس کے علاوہ دیگر روایات میں جو حالات بیان کیے گئے ہیں وہ تمام ضعیف اور مردود روایتیں ہیں جن سے استدلال کرنا درست نہیں۔

اور جنگ کے علاوہ توریہ کرنے کا معاملہ یہ ہے کہ اگر اس کو سن کر سننے والا واقعہ کے خلاف کوئی چیز سمجھ جائے، بایں طور کہ وہ لفظ ہی ایسا ہو جو متکلّم اور سامع کے نزدیک حقیقت پر نہ لغوی طور پر دلالت کرتا ہو اور نہ اصطلاحی طور پر، تو وہ جھوٹ ہے جو حلال نہیں۔ جیسے مخصوص لوگوں کی ایک جماعت ایک خاص

لفظ کی کوئی اصطلاح مقرر کرلیں اور ایسے شخص کے سامنے اس اصطلاح کو استعمال کریں جو اسے نہ پہچانتا ہو تو یہ تمام کا تمام جھوٹ ہے جو حلال نہیں۔ یہ اگرچہ متکلّم کے نزدیک تو توریہ ہے لیکن سامع اس لفظ کو سن کر واقعے کے خلاف ہی بات سمجھتا ہے۔ اس لیے اسے توریہ کی قسم نہیں کہا جائے گا اور یہ حلال نہیں۔ اور اگر لفظ ایسا ہو کہ جس سے حقیقت بھی سمجھی جا سکتی ہو اور غیر حقیقت بھی سمجھی جا سکتی ہو تو یہ بلاغت کی اقسام میں سے ہے۔ اور یہ سچ کہلاتا ہے جھوٹ نہیں۔ جیسے کسی کا نے شخص کو یہ کہنا: ''کاش کہ اس کی دونوں آنکھیں ایک جیسی ہوتیں۔'' اس جملے میں دعا کا بھی احتمال ہے اور بد دعاء کا بھی۔ اور توریہ یہ ہے کہ کسی بات کے دو معنی ہوں، ایک قریبی معنی ہو اور دوسرا دور کا معنی ہو۔ بات کرنے والا شخص دور کا معنی مراد لے اور سننے والا شخص قریبی معنی مراد لے۔ تو اس حالت میں اگرچہ سننے والے نے متکلّم کی مراد کے خلاف سمجھا۔ لیکن اس واقعے کے خلاف نہیں سمجھا جس پر جملہ دلالت کر رہا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے توریہ کا انکار نہیں فرمایا۔ صحیح بخاری میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((أقبل نبي الله ﷺ إلى المدينة، وهو مردف أبا بكر، وأبو بكر شيخ يُعرَف، ونبي الله ﷺ شاب لا يعرف قال: فيلقى الرجل أبا بكر فيقول: يا أبا بكر من هذا الرجل الذي بين يديك، فيقول: هذا الرجل يهديني السبيل. قال: فيحسب الحاسب أنه إنما يعني الطريق، وإنما يعني سبيل الخير))

''رسول اللہ ﷺ جب مکہ سے ہجرت کی غرض سے مدینے کے لیے نکلے تو آپ کے ساتھ ابو بکر رضی

اللہ عنہ بھی سوار تھے۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ زیادہ عمر والے تھے جنھیں لوگ پہچانتے تھے، اور رسول اللہ ﷺ جوان تھے لوگ آپ ﷺ کو نہیں پہچانتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں لوگ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے ملتے تو کہتے کہ اے ابوبکر یہ شخص کون ہے جو اپ کے ساتھ ہے؟ تو حضرت ابوبکر فرماتے یہ شخص مجھے راستہ دکھاتا ہے۔ راوی فرماتے ہیں: گمان کرنے والا شخص تو یہ سمجھتا کہ یہ کوئی راستہ بتلانے والا شخص ہے جو راستہ دکھا رہا ہے، اور حضرت ابوبکر کی مراد یہ ہوتی تھی کہ وہ مجھے خیر کا راستہ دکھا رہے ہیں۔"

تجسس

خبریں جانچنے کو تجسس کہا جاتا ہے، لغۃً "جس الأخبار وتجسسها" کے معنیٰ خبروں کو جانچنے کے آتے ہیں، اسی سے جاسوس کا لفظ نکلا ہے۔ تو جب انسان خبروں کو جانچتا ہے تو وہ تجسس کرتا ہے، اور جاسوس اسی کو کہا جاتا ہے، خواہ وہ ظاہری خبروں کی جانچ پڑتال کرے یا خفیہ خبروں کی، لہذا تجسس کے لیے ضروری نہیں کہ خفیہ خبروں کو جانچے، بلکہ تجسس محض خبروں کو جانچنے پر کہا جاتا ہے خواہ وہ خفیہ خبریں ہوں یا ظاہری ہوں، یعنی راز ہوں یا نہ ہوں۔ تاہم جب کوئی شخص طبعی طور پر مختلف چیزوں کو دیکھے اور انھیں جانچتا نہ ہو اور نہ ہی اس کا کام خبروں کو جانچنے کا ہو، یا خبریں نشر کرنے کے لیے جمع کر رہا ہو، یا خبروں کا اہتمام کرتا ہو تو یہ سب کا سب تجسس نہیں کہلائے گا جب تک کہ خبروں کو نہ جانچے، اور خبروں کو جانچنا اس کا کام نہ ہو، یہاں تک کہ ایسے معاملات کی خبروں کو تلاش بھی کرے تو وہ تجسس نہیں کہلائے گا۔ کیونکہ تجسس جو خبروں کو جانچنے کا نام ہے اس میں تو انسان کچھ اطلاعات کو تلاش کرتا ہے اور

پھر اس میں باریک بینی سے کام لیتا ہے تاکہ اس پر مطلع ہو سکے۔ لیکن جو شخص خبروں کو جمع کرنے کے لیے تلاش کرتا ہے تو وہ کسی چیز پر مطلع ہونے کے لیے باریک بینی نہیں کرتا بلکہ وہ لوگوں تک پھیلانے کے لیے انھیں جمع کرتا ہے۔ اس بنیاد پر جو لوگ خبریں تلاش کر کے انھیں جمع کرتے ہیں، جیسے اخباروں اور جریدوں اور خبر رساں ایجنسیوں کے رپورٹرز کو جاسوس نہیں کہا جائے گا، ہاں اگر کسی کا کام تجسس کا ہو اور وہ جریدوں اور خبر رساں ایجنسیوں کو بھی اس غرض کے لیے استعمال کرے تو اس صورت میں یہ شخص جاسوس کہلائے گا، اس لیے نہیں کیونکہ یہ خبریں ڈھونڈتا ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اس کا کام تجسس ہے، اور اس نے خود کو چھپانے کے لیے نیوز رپورٹس کا سہارا لیا ہے، جیسے کہ بہت سے رپورٹرز کا معاملہ ہے، خاص کر حربی کفار لوگ۔ البتہ انوسٹی گیشن کرنے والے ادارے اور اسی جیسے دیگر محکمہ جات کا ملازم جاسوس کہلائے گا، کیونکہ ان کا کام ہی جاسوسی ہے۔

تجسس اور جاسوسی کی حقیقت یہ ہے۔ تجسس کا حکم اس اعتبار سے تبدیل ہوتا رہتا ہے کہ وہ تجسس کس پر کیا جا رہا ہے، اگر تجسس مسلمانوں یا ان ذمیوں پر کیا جائے جو مسلمانوں کی رعایا ہیں تو یہ تجسس جائز نہیں بلکہ حرام ہے، اور اگر تجسس حربی کفار پر کیا جائے خواہ وہ حقیقتاً حربی ہوں یا حکماً حربی ہوں تو یہ تجسس کرنا مسلمانوں کے لیے جائز ہے، اور خلیفہ پر واجب ہے۔ مسلمانوں اور ریاست اسلامیہ کی رعایا کے خلاف تجسس کی حرمت صریح قرآنی آیت سے ثابت ہے، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾ ”اے ایمان والو! بچو بہت سارے گمانوں سے، بے شک بعض گمان گناہ ہیں، اور تجسس مت کرو۔“ اس آیت

میں اللہ جل شانہ نے تجسس سے منع فرمایا ہے۔ اور یہ ممانعت اپنے عموم پر ہے، لہذا ہر قسم کے تجسس کو شامل ہوگی، خواہ تجسس اپنے فائدے کے لیے ہو یا کسی اور کے فائدے کے لیے، اسی طرح وہ تجسس ریاست کے لیے ہو یا افراد کے لیے یا مختلف تنظیموں کے لیے، اور چاہے یہ تجسس کرنے والا کوئی حاکم ہو یا محکوم ہو۔ آیت عام ہے جو ہر تجسس کہلائی جانے والی چیز پر منطبق ہوتی ہے، لہذا سب کا سب تجسس حرام ہے۔ امام احمد اور ابو داؤد نے اپنی سند سے مقدار اور ابو امامہ سے حدیث نقل فرمائی، وہ فرماتے ہیں کہ بے شک اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم))

''جب امیر اپنے ماتحتوں پر شکوک تلاش کرے تو وہ انھیں برباد کر دیتا ہے۔''

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ کیا کسی مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ محکمہ انوسٹی گیشن یا تفتیشی محکمہ یا کسی بھی ایسے ادارے میں ملازمت اختیار کرے جن کا کام ہی تجسس ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس معاملہ میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس ادارے کا کام مسلمانوں یا ان ذمیوں کے خلاف تجسس کرنا ہے جو مسلمانوں کی طرح رعایا ہیں تو اس میں ملازمت جائز نہیں، کیونکہ یہ چیز تو صریح آیت قرآنی کی رو سے حرام ہے، اور ذمی کو بھی اس ملازمت سے اسی طرح روکا جائے گا جیسے مسلمان کو روکا جائے گا، کیونکہ دار الاسلام میں موجود ذمی عقائد اور عبادات کو چھوڑ کر خود پر اسلامی احکام پر عملداری کا پابند ہے، اور یہ ملازمت عقائد اور عبادات سے تعلق نہیں رکھتی۔ اور اگر اس محکمے کا کام ان حربی کفار کے خلاف جاسوسی کرنا ہے جو ہماری ریاست میں امن حاصل کر کے یا معاہدہ کر کے آتے ہیں تب اس میں ملازمت

کرنا جائز ہے، کیونکہ حربی کفار کے خلاف تجسس کرنا جائز ہے، خواہ وہ حقیقتاً حربی ہوں یا حکماً حربی ہوں، خود کے ملک میں ہوں یا ہمارے ملک میں ہوں۔ اس بنیاد پر تفتیشی یا انوسٹی گیشن وغیرہ جیسے کاموں کے محکمے بنانا حرام نہیں، بلکہ واجب ہے، البتہ ان محکموں میں مسلمانوں اور ان ذمیوں کے خلاف تجسس کرنا حرام ہے جو مسلمانوں کی رعایا ہیں۔ چنانچہ ریاست کے لیے جائز نہیں کہ مسلمانوں سمیت رعایا میں سے کسی کے بھی خلاف تجسس کرے، بلکہ یہ کام حرام ہے۔ یہاں یہ اشکال پیش کرنا درست نہیں کہ ریاست اگر رعایا کی خبروں پر بغرض مصلحت مطلع ہونا چاہے تو اس طرح کی اتھارٹیز کا قیام عمل میں لایا جاسکتا ہے، اور مجرموں تک پہنچنا بھی اس سے آسان ہوسکتا ہے، یہ اشکال غلط ہے کیونکہ ریاست یہی کام پولیس اور حساس اداروں کے ذریعے بھی تو سرانجام دے سکتی ہے، اس کے لیے تجسس تو ضروری نہیں، علاوہ ازیں محض عقل کسی چیز کو مصلحت سمجھے یا نہ سمجھے اس بات کو کسی چیز کی حرمت یا اباحت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا، مصلحت تو وہ ہے جسے شریعت مصلحت کہے۔ مزید یہ کہ جب آیت قرآنی کسی چیز کو صراحت کے ساتھ حرام کر رہی ہو تو اس میں ایسی کسی بات چیت کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ مصلحت کی تعلیل کر کے اسے حلال کر دیا جائے۔ کیونکہ قرآنی آیت کے سامنے اس بات کی کوئی وقعت ہی نہیں۔ جب کہ قرآن کہتا ہے کہ "تجسس مت کرو"، اس سے تو ممانعت ہی ثابت ہوگی، یہاں ایسی کوئی بات سمجھنے کا کوئی راستہ نہیں نکلتا کہ جو قرآن نے نہیں کہی یا وہ بات اس لفظ کی صراحت کے خلاف ہو۔ اور نہ کوئی ایسی دلیل ملتی ہے جو اس آیت کے عموم کی تخصیص کرتی ہو، یا کسی چیز کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتی ہو۔ چنانچہ تمام کی تمام رعایا پر تجسس کرنا حرام ہوگا۔

یہ تو مسلمانوں یا ان ذمیوں کے خلاف تجسس کا حکم تھا جو مسلمانوں کی رعایا ہیں، لیکن اگر مسلمان اور ذمی

ان کفار کا تجسس کریں جن سے ہماری جنگ ہے، خواہ وہ حربی حقیقت میں ہوں یا حکماً حربی کفار ہوں تو یہ تجسس اس آیت کے عموم سے مستثنیٰ کہلائے گا۔ کیونکہ ایسی احادیث وارد ہوئی ہیں جنہوں نے تجسس کی تحریم کو حربی کفار کے علاوہ کے ساتھ خاص کر دیا۔ حربی کفار پر تجسس کرنا مسلمانوں کے لیے جائز ہے، اور خلیفۃ المسلمین یعنی ریاست پر واجب ہے۔ سیرت ابن ہشام میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن جحش اور ان کے ساتھ آٹھ مہاجرین کو بھیجا، اور انھیں ایک رقعہ بھی لکھ کر دیا، اور انہیں حکم دیا کہ جب تک دو دن کی مسافت چل نہ لیں اس کو کھول کر نہ دیکھیں۔ اور اس کے بعد اس رقعہ کو کھول کر پڑھیں، اور جو کچھ اس میں لکھا ہوا ہے اس کے مطابق عمل کریں، اور اپنے ساتھیوں میں سے کسی کو اس کام پر مجبور نہ کریں۔ تو جب حضرت عبداللہ بن جحش دو دن کی مسافت چل چکے، تو انہوں نے اس رقعے کو کھولا، اور اس میں دیکھا تو اس میں لکھا ہوا تھا:

((إذا نظرت في كتابي هذا فامضِ حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف، فترصد بها قريشاً، وتعلم لنا من أخبارهم))

"جب تم اس رقعہ کو دیکھو تو چلتے رہو یہاں تک کہ نخلہ نامی جگہ پر پہنچ جاؤ جو مکہ اور طائف کے بیچ میں ہے، اور یہاں قریش پر نظر رکھو، اور ہمیں ان کی خبریں پہنچاؤ۔" تو اس رقعہ میں رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن جحش کو قریش کے خلاف تجسس کا حکم دیا اور یہ بھی حکم دیا کہ وہ ان کی خبریں ہم تک پہنچائیں، لیکن ان کے ساتھیوں کو یہ اختیار بھی دیا کہ وہ اس ان کے ساتھ جائیں یا نہ جائیں ان کی مرضی ہے۔ لیکن جہاں تک عبداللہ بن جحش کا اپنا معاملہ تھا تو رسول اللہ ﷺ نے انھیں حتمی حکم دیا تھا کہ وہ اس کام کو

کریں۔ تو رسول اللہ ﷺ نے ان تمام لوگوں سے یہ طلب کیا کہ وہ جاسوسی کریں، تاہم حضرت عبداللہ پر لازمی کر دیا لیکن باقی لوگوں کو اختیار دے دیا۔ یہ بات اس چیز پر دلیل ہے کہ جماعت کے امیر سے جاسوسی کا مطالبہ طلب جازم ہے، اور دوسرے لوگوں سے مطالبہ جازمہ نہیں۔ لہذا یہ اس چیز پر دلیل ہو گا کہ مسلمان اپنے دشمنوں کے خلاف جاسوسی کریں تو یہ جائز ہے حرام نہیں ہے۔ اور یہ بات اس چیز پر بھی دلیل ہو گی کہ ریاست پر اپنے دشمنوں کی جاسوسی کرنا واجب ہے۔ دشمنوں کی جاسوسی کرنا ان امور میں شامل ہے جس سے مسلمانوں کی فوج کبھی مستغنی نہیں ہو سکتی۔ لہذا فوج کو جنگ کے لیے تیار کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا جب تک دشمنوں کے خلاف جاسو جاسوسی نہ کی جائے۔ لہذا فوج میں جاسوسی کا ہونا ریاست پر واجب ہے۔ اور اس کا درجہ بھی وہی ہے جو فقہی قاعدے کی رو سے معروف ہے: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) ”جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوتا وہ چیز بھی واجب ہے۔“

تجسس کا یہ حکم حرام، جواز یا وجوب کی حیثیت سے تھا۔ جہاں تک اس جاسوس کی سزا کا معاملہ ہے جو حربی کفار کے لیے جاسوسی کرتا ہو تو اس کا حکم مختلف حیثیتوں سے مختلف ہو سکتا ہے، کہ وہ ہمارا شہری ہے یا ان کا، اس کا دین کون سا ہے وغیرہ۔ لہذا اگر کوئی حربی کافر جاسوس ہو تو اس کا حکم سوائے قتل کرنے کے اور کچھ نہیں، صرف اتنا ثبوت کافی ہے کہ وہ جاسوس ہے، جب یہ ثابت ہو جائے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے سلمہ بن اکوع سے روایت نقل فرمائی، وہ فرماتے ہیں:

((أتى النبي ﷺ عَيْنٌ من المشركين وهو في سفر، فجلس عند أصحابه

يتحدث ثم انسلّ، فقال النبي ﷺ: اطلبوه فاقتلوه، فسبقتهم إليه فقتلته فنفلني سلبه))

''رسول اللہ ﷺ ایک بار سفر میں تھے، آپ کے پاس مشرکین کا ایک جاسوس آیا اور صحابہ میں مل کر بیٹھ گیا اور باتیں کرنے لگا، اور پھر چپکے سے نکل گیا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسے تلاش کرو اور قتل کر ڈالو، چنانچہ میں اس حکم کی تابعداری سبقت لے گیا اور اسے قتل کر ڈالا، رسول اللہ ﷺ نے اس کا مال مجھے غنیمت میں دے دیا۔'' امام مسلم نے عکرمہ کی روایت میں یہ الفاظ نقل فرمائے ہیں:

((فانتزع طَلَقًا من حقَبِه فقيد به الجمل ثم تقدم يتغدى مع القوم، وجعل ينظر وفينا ضعفة ورقة في الظهر وبعضنا مشاة إذ خرج يشتد))

''اور اونٹ کی کمر سے ایک رسی نکال کر اس سے اپنے اونٹ کو باندھا، اور لوگوں کے ساتھ کھانا کھانے لگا، جب اس نے ہمارے کمزوروں اور سواریوں کی کمی کو دیکھا تو اپنے اونٹ کی طرف دوڑتا ہوا نکلا۔'' ابو نعیم نے مستخرج میں یحیی الحمانی سے اور انھوں نے ابوالعمیس سے یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

((أدركوه فإنه عين))

''اسے پکڑو، وہ جاسوس ہے۔'' یہ روایت اس بارے میں صراحت کے ساتھ بیان کرتی ہے کہ صرف جاسوس ثابت ہونے کی بناء پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسے ڈھونڈ کر قتل کر ڈالو۔ چنانچہ یہ بات اس چیز کا قرینہ ہے کہ حدیث میں طلب جازم ہے، چنانچہ اس کا حکم صرف قتل کرنا ہی ہے، اور یہ حکم ہر حربی کافر کے بارے میں عام ہے، خواہ وہ معاہد ہو یا مستامن یعنی ویزہ لے کر آیا ہو، یا ان میں سے کوئی بھی

حیثیت نہ رکھتا ہو۔ یہ سب کے سب حربی کافر ہیں جن کا حکم جاسوسی کی صورت میں قتل کرنا ہے۔
اور اگر جاسوس ذمی کافر ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے معاہدہ ذمیت میں یہ بات داخل تھی کہ وہ جاسوسی نہیں کرے گا، اگر جاسوسی کی تو اسے قتل کر دیا جائے گا، تو اس صورت میں اگر وہ جاسوسی کرے تو اسی شرط کے مطابق اس کے ساتھ سلوک کیا جائے گا۔ اور اگر اس کے ساتھ یہ شرط طے نہیں کی گئی تھی تو اس کی سزا کے طور پر اسے شدید تکلیف دہ تعزیر کی جائے گی، مگر امام پر یہ واجب نہیں کہ اسے قتل کرے، کیونکہ یہ شخص ریاست کا شہری ہے اور اس کے ساتھ معاہدے میں ایسی کوئی بات بھی طے نہیں کی گئی تھی۔

اور اگر مسلمان شخص دشمن کے لیے مسلمانوں یا ذمیوں کے خلاف جاسوسی کرے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ رسول اللہ نے فرات بن حیان کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا اور وہ مشرکین کا جاسوس تھا، جب صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! وہ تو خود کو مسلمان سمجھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جا سکتا، أبوداؤد کی حدیث کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حيان))

"بے شک تم میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جنھیں ہم ان کے ایمان کے سپرد کر دیتے ہیں، فرات بن حیان بھی ان ہی میں سے ہے۔" یہاں اس کے قتل سے رک جانے کی علت اس کا مسلم ہونا تھا۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ سے مروی ہے:

((عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير

والمقداد بن الأسود وقال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإنّ بها ظعينة، ومعها كتاب، فخذوه منها، فانطلقنا تعادى بنا خيلنا، حتى انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت ما معي كتاب، فقلنا: لتُخرجنَّ الكتاب أو لَنُلْقِيَنَّ الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: ما هذا يا حاطب؟ قال: يا رسول الله لا تعجل عليَّ، إني كنت امرأ ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قَرَابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن اتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفراً، ولا ارتداداً، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: لقد صدقكم، فقال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، قال: إنه شهد بدراً، وما يدريك لعلَّ الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: إعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم))

”حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے، زبیر اور مقداد بن اسود کو رسول اللہ ﷺ نے کہیں بھیجا اور فرمایا: تم چلو یہاں تک کہ جب روضہ خاخ پر پہنچو (جو مدینہ سے بارہ

میل کے فاصلہ پر ایک جگہ ہے) تو وہاں تمہیں ایک عورت ملے گی اور اس کے پاس ایک خط ہے تم وہ خط میرے پاس لاؤ۔ ہم گھوڑے دوڑاتے ہوئے چلے اچانک وہ عورت ہمیں ملی تو ہم نے اس سے کہا کہ خط نکال۔ وہ بولی کہ میرے پاس تو کوئی خط نہیں ہے۔ ہم نے کہا کہ خط نکال یا اپنے کپڑے اتار۔ پس اس نے وہ خط اپنے جوڑے سے نکالا۔ ہم وہ خط رسول اللہ ﷺ کے پاس لے کر آئے، اس میں لکھا تھا حاطب بن ابی بلتعہ کی طرف سے مکہ کے بعض مشرکین کے نام (اور اس میں) رسول اللہ ﷺ کی بعض باتوں کا ذکر تھا (ایک روایت میں ہے کہ حاطب نے اس میں رسول اللہ ﷺ کی تیاری اور فوج کی آمادگی اور مکہ کی روانگی سے کافروں کو مطلع کیا تھا) آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے حاطب! تو نے یہ کیا کیا؟ وہ بولے کہ یا رسول اللہ! آپ جلدی نہ فرمائیے۔ میں قریش سے ملا ہوا ایک شخص تھا یعنی ان کا حلیف تھا اور قریش میں سے نہ تھا اور آپ ﷺ کے مہاجرین جو ہیں ان کے رشتہ دار قریش میں بہت ہیں جن کی وجہ سے ان کے گھر بار کا بچاؤ ہوتا ہے تو میں نے یہ چاہا کہ میرا ناتا تو قریش سے نہیں ہے، میں بھی ان کا کوئی کام ایسا کر دوں جس سے میرے اہل و عیال والوں کا بچاؤ کریں گے اور میں نے یہ کام اس وجہ سے نہیں کیا کہ میں کافر ہو گیا ہوں یا مرتد ہو گیا ہوں اور نہ مسلمان ہونے کے بعد کفر سے خوش ہو کر کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ حاطب نے سچ کہا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہ کہ یا رسول اللہ! آپ چھوڑیئے میں اس منافق کی گردن ماروں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بدر کی لڑائی میں شریک تھا اور تو نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے بدر والوں کو جھانکا اور فرمایا کہ تم جو اعمال چاہو کرو (بشرطیکہ کفر تک نہ پہنچیں) میں نے تمہیں بخش دیا۔" اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حاطب بن ابی بلتعہ نے مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کی اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں قتل نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان جاسوس کو قتل نہیں کیا

جائے گا۔ یوں نہیں کہا جاسکتا کہ یہ حدیث اہل بدر کے ساتھ خاص ہے، اس لیے کہ حدیث میں اہل بدر ہونا تعلیل کے طور پر آیا ہے۔ یہ اس لیے نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اگرچہ نص اسی طرح وارد ہوئی جس سے تعلیل کی افادیت سمجھ آتی ہے، اور اس سے علیت کا سمجھ میں آنا سیاق کے بھی لائق ہے، تاہم مسند احمد کی حدیث جس میں فرات بن حیان کا ذکر ہے، اس کے مطابق اس سے قتل معاف کر دیا گیا، کیونکہ وہ مسلمان ہو گئے تھے، یہ حدیث حاطب بن ابی بلتعہ والی حدیث کی علیت کی نفی کر رہی ہے، اور اسے محض ایک حقیقی وصف قرار دے رہی ہے، کیونکہ فرات بن حیان اہل بدر میں سے نہیں ہیں۔ یوں نہیں کہا جا سکتا کہ امام اَبوداؤد کی حدیث کی سند میں اَبوہمام دلال محمد بن محب ہے جس کی حدیث قابل استدلال نہیں ہو سکتی، وہ اپنی روایت سفیان ثوری سے نقل کر رہے ہیں۔ یہ اس لیے نہیں کہا جاسکتا کیونکہ مسند احمد میں یہی حدیث سفیان بشر بن سری بصری سے مروی ہے، اور اس راوی کی حدیث معتمد ہونے پر امام بخاری اور مسلم دونوں ہی متفق ہیں۔ چنانچہ یہ حدیث تو ثابت ہے، اور قابل استدلال بھی ہے۔ اور اس بات پر دلیل بنتی ہے کہ مسلمان جاسوس کو قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں قید وغیرہ کے ذریعے یا جیسے قاضی یا خلیفہ مناسب سمجھے اسے سزا دے سکتا ہے۔

معاہدہ جنگ بندی

مسلمان اور کفار کے درمیان جنگ بندی کا معاہدہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے سال قریش سے یہ معاہدہ کیا تھا، لیکن جنگ بندی کا معاہدہ اس وقت جائز ہے جب جہاد یا اسلام کی دعوت پھیلانے کے لیے کسی مصلحت کا تقاضا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو حدیبیہ جانے سے

پہلے یہ خبر پہنچی تھی کہ اہل خیبر اور مکہ دونوں مسلمانوں کے خلاف لڑنے کے لیے متفق ہو رہے ہیں۔ لہذا اپ ﷺ حدیبیہ سے لوٹنے کے فوری بعد براہ راست خیبر کی طرف جنگ کے لیے تشریف لے گئے۔ اور اسی طریقے سے آپ ﷺ نے فوری طور پر دیگر ملکوں کے بادشاہوں اور امراء کی طرف خطوط روانہ کیے تاکہ انھیں اسلام کی طرف دعوت دیں۔ یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ حدیبیہ کی جگ بندی کا معاہدہ ایسی مصلحت کی وجہ سے کیا گیا تھا جو جہاد اور اسلام کی دعوت کو پھیلانے سے تعلق رکھتی تھی، کیونکہ اسی کی وجہ سے آپ ﷺ قریش کی طرف سے مطمئن ہوئے اور خیبر کی جنگ کے لیے موقع پا سکے، اور کئی بادشاہوں اور امراء کو اسلام کی دعوت پہنچائی۔ جب اس طرح کی کوئی مصلحت نہ ہو تو جنگ بندی کا معاہدہ کرنا بھی جائز نہیں، کیونکہ جنگ بندی در حقیقت اس قتال کو چھوڑنے کے مترادف ہے جو اللہ نے فرض کیا ہے۔ اس قتال کو ترک کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہے جو قتال ہی کا وسیلہ بنے، کیونکہ اس وقت یہ جنگ بندی بھی معنوی طور پر قتال ہی کہلائے گی۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ ”پس کمزور مت پڑو کہ تم دشمنوں کو امن کی طرف بلانے لگو، اور تم ہی بلند ہو اور اللہ تمھارے ساتھ ہے، اور تمھارے اعمال کو ضائع نہیں کرے گا

اور جب جنگ بندی کا معاہدہ کرنے کے لیے کوئی مصلحت آکھڑی ہو تو اب یہ بھی ضروری ہے کہ اس معاہدے کی کوئی متعیّن مدت طے کر لی جائے۔ بغیر مدت طے کیے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ معاہدہ ایک ایسا عقد ہے جو وقت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، اس کے اندر مدت کے ذکر کو چھوڑ دینا

اسے فاسد کر دیتا ہے۔ کیونکہ عدم تعیین مدت کا تقاضا یہ ہوگا کہ یہ معاہدہ ہمیشہ کے لیے ہے۔ حالانکہ یہ چیز جنگ بندی کے معاہدے میں جائز نہیں کیونکہ جہاد تا قیامت جاری رہے گا۔ اور جنگ بندی کے معاہدے کو ہمیشہ قائم رکھنا جہاد کو روک دے گا۔ حالانکہ جہاد فرض ہے۔ لہذا جنگ بندی کے معاہدے میں ایک متعیّن مدت کو مقرر کرنا معاہدے کی صحت کے لیے شرط ہے۔ جب اس معاہدے میں متعیّن مدت مقرر نہ کی جائے تو یہ معاہدہ ہی فاسد ہو جاتا ہے، کیونکہ حدیبیہ کا معاہدہ در حقیقت ایک متعیّن مدت کے لیے کیا گیا تھا۔

اور جب جنگ بندی کا معاہدہ درست طریقے سے طے کر لیا جائے تو اب ہم پر لازم ہوگا کہ ہم ان سے جنگ کرنے سے گریز کریں۔ اور معاہدے کی مدت گزرنے تک جنگ بندی کے معاہدے کی پاسداری کریں یا پھر اس معاہدے کو وہ لوگ خود ہی توڑ دیں۔ معاہدے کو توڑنا مختلف طریقوں سے ہو سکتا ہے، یا دشمن صراحت کے ساتھ معاہدہ ختم کر دے، یا ہماری ریاست میں موجود کسی مسلمان یا ذمی کو قتل کریں، یا کوئی بھی ایسا کام کریں جو معاہدہ جنگ بندی کی شرائط کے خلاف ہو، اور ان کے بقیہ لوگ بھی قولاً یا عملاً اس کام کا انکار نہ کریں۔ جب ان میں سے کوئی صورت واقع ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ ان سب لوگوں نے اکٹھے اس معاہدے کو توڑ دیا ہے۔ اور اسی طریقے سے جب اسلامی ریاست کو ان سے کسی ایسی خیانت کا خوف ہو جس کے اظہار سے معاہدہ ٹوٹ جاتا ہو، تو یہ بھی معاہدے کو توڑنے کے مترادف ہے۔ بہرحال جب ان میں سے کوئی بھی ایک وجہ پائی جائے گی تو ان پر کسی بھی وقت حملہ کرنا درست ہوگا خواہ رات میں یا دن میں، کیونکہ ان کی طرف سے معاہدے کو توڑنا مسلمانوں کے لیے قتال اور معاہدہ شکنی کو حلال کر دیتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے جب قریش سے جنگ بندی کا معاہدہ کیا اور

انہوں نے اپنے اس عہد کو توڑ دیا تو اب ان کے ساتھ وہ سب کرنا حلال ہو گیا تھا جو معاہدے کی رو سے حرام تھا۔ لہذا رسول اللہ ﷺ نے ان سے قتال بھی کیا اور مکہ کو بھی فتح کیا۔ کیونکہ جنگ بندی کا معاہدہ خاص وقت کے ساتھ متعیّن ایسا معاہدہ ہوتا ہے جو یا تو مدت گزرتے ہی خود ختم ہو جاتا ہے یا اسے توڑنے سے ختم ہوتا ہے۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ "پس جب تک وہ لوگ تمھارے لیے معاہدے پر قائم رہیں تو تم بھی ان کے لیے قائم رہو۔" اور ایک جگہ فرمایا: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ "پس اگر آپ کسی قوم سے خیانت کا خوف کریں تو ڈال دیں ان کی طرف اس معاہدے کو برابری کی بنیاد پر۔" اور ایک آیت میں فرمایا: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (12)﴾ "اور اگر وہ اپنی قسموں کو توڑ دیں اپنے معاہدہ کرنے کے بعد، اور تمہیں تمھارے دین کے معاملے میں ضرر پہنچائیں تو کفر کے سرداروں سے لڑو، بے شک ان کی کوئی قسمیں نہیں، شاید کہ وہ باز آ جائیں۔" اور جب دشمن معاہدے کی شرائط میں کوتاہی کرے، اور اپنے معاملات میں ہمارے مابین قرار پانے والے سمجھوتے کی رعایت نہ کریں تو اس طرح ہم ان کے عہد سے نکل جاتے ہیں، اس طرح ہمارے لیے ان کا خون اور مال حلال ہو جاتا ہے، اور ان سے جنگ کرنا ہم پر واجب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب وہ ہم سے قتال کریں تو ہم پر بھی ان سے قتال کرنا واجب ہو جاتا ہے اور جب وہ عہد شکنی کریں اور ہمارے لیے بھی عہد شکنی جائز ہو جاتی ہے۔

جنگی معاہدے

لغت میں حلف معاہدے اور عہد کو کہا جاتا ہے۔ جو شخص کوئی معاہدہ کرے اسے کہا جاتا ہے اس پر "حالفہ" کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ "حلف" ایک ایسی اصطلاح بن چکا ہے کہ اس کا اطلاق اکثر عسکری اور جنگی معاہدوں پر ہوتا ہے۔ اور جنگی معاہدے وہ معاہدے ہوتے ہیں جو دو یا اکثر ملکوں کے درمیان طے پاتے ہیں۔ اس کی رو سے ان کی افواج آپس میں مل کر کسی مشترک دشمن کے خلاف جنگ کرتی ہیں یا عسکری معلومات اور ساز و سامان میں باہم کسی قدر اشتراک کیا جاتا ہے۔ اور جب دونوں میں سے ایک ملک کسی جنگ میں مصروف ہوتا ہے تو معاہدے میں شریک ممالک دوسرے ممالک کی شمولیت کرنے یا شمولیت نہ کرنے کے معاملے پر جو مناسب رائے ہو اس پر غور و فکر کرتے ہیں۔ یہ معاہدے کبھی دو ملکوں کے درمیان ہوتے ہیں، کبھی تین یا کبھی اس سے زیادہ ملکوں کے درمیان بھی ہوتے ہیں۔ لیکن اس معاہدے کی رو سے معاہدے میں شامل کسی بھی ملک پر حملہ ان تمام ممالک پر حملہ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ جب ان میں سے کسی ایک ملک پر حملہ ہو تو وہ جنگی معاہدے میں شامل دوسرے ملکوں کے ساتھ مشاورت کرتا ہے کہ وہ دست درازی کرنے والے ملک کے ساتھ اعلان جنگ کرے یا نہ کرے۔ یہ جنگی معاہدے کبھی اتحاد کی صورت میں بھی طے کیے جاتے ہیں کہ جس کی رو سے کسی بھی اتحادی ملک پر حملہ دوسرے اتحادی ممالک پر بھی حملہ تصور کیا جاتا ہے، اور جب کوئی اتحادی ملک کسی دوسرے ملک سے جنگ شروع کرلے، تو اس اجنبی ملک کے خلاف تمام اتحادی ممالک جنگ میں شریک ہو جاتے ہیں۔ الغرض یہ تمام کے تمام معاہدے خواہ دو ملکی ہو یا سہ ملکی ہوں یا اتحادی معاہدے

ہوں یا ان کے علاوہ دیگر معاہدے ہوں ان کی رو سے یہ طے کیا جاتا ہے کہ ایک ملک کی فوج اپنے حلیف کے دفاع اور وجود کی خاطر جنگ کرے گی، خواہ ان ممالک کی قیادتیں الگ الگ ہوں یا ایک ہی قیادت ہو۔

یہ تمام معاہدے بنیادی طور پر ہی باطل ہیں۔ اور شرعاً نہ تو یہ منعقد ہوتے ہیں اور نہ ہی امت پر لازم ہوتے ہیں اگرچہ خلیفۃ المسلمین ایسا معاہدہ کر بھی لے۔ کیونکہ یہ معاہدے شریعت کے خلاف ہیں۔ اس کی رو سے مسلمان کسی کافر کے جھنڈے تلے یا کسی کافر کی حکومت تلے جنگ کرتا ہے۔ اور اس طرح مسلمان کسی کفریہ ملک کے وجود کی خاطر لڑنے والا بن جاتا ہے۔ جو مکمل حرام ہے۔ لہذا کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں کہ وہ اسلامی حکومت و پرچم کی ماتحتی کے علاوہ کوئی بھی جنگ کرے۔ صحیح حدیث میں کفار کے پرچم و حکومت تلے جنگ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ امام احمد اور نسائی نے حضرت انس سے نقل فرمایا، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((لا تستضيئوا بنار المشركين))

''مشرکین کی آگ سے روشنی حاصل مت کرو۔'' یعنی مشرکوں کی آگ کو اپنے لیے روشنی مت بناؤ۔ آگ کا بول کر کنایتاً جنگ مراد لی جاتی ہے۔ جب جنگ اپنے جوبن پر ہوتی ہے تو عربی میں اس کے لیے ''اوقد نار الحرب'' کا جملہ بولا جاتا ہے۔ اسی طرح اہل عرب کسی جنگی معاہدے کی علامت کے طور پر آگ روشن کیا کرتے تھے، جسے نار التہویل کہا جاتا تھا۔ لہذا حدیث کے الفاظ میں کنایۃً یہ کہا گیا ہے کہ مشرکین کے ساتھ مل کر ان کے پرچم تلے جنگ کرنا ممنوع ہے۔

اور یہ جنگی معاہدے کفار کو بھی مسلمانوں کے ساتھ مل کر مسلمانوں کی حفاظت اور وجود کی خاطر جنگ کرنے والا بنا دیتے ہیں۔ اس صورت میں وہ کفار مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک مملکت اور ریاست کی صورت میں جنگ کرتے ہیں۔ جب کہ رسول اللہ ﷺ نے کفار سے ایک جماعت کی حیثیت سے مدد لینے سے منع فرمایا۔ طبرانی نے معجم کبیر اور معجم اوسط میں ضحاک رضی اللہ تعالی عنہ کی ایک حدیث نقل کی ہے:

((أن رسول الله ﷺ خرج يوم أُحد فإذا كتيبة حسناء أو قال خشناء فقال: من هؤلاء؟ قالوا: يهود كذا وكذا. فقال: لا نستعين بالكفار))

"رسول اللہ ﷺ احد کے دن جنگ کے لیے نکلے، تو ایک لشکر حسناء یا خشناء کے نام سے مدد کے لیے ساتھ ہونے لگے۔ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: یہ کون ہیں؟ لوگوں نے کہا کہ یہ فلاں فلاں یہود ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ہم کفار سے مدد نہیں لیتے۔" اور حافظ ابو عبداللہ نے اپنی سند کے ساتھ ابو حمید الساعدی سے نقل فرمایا، وہ کہتے ہیں:

((خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خَلَّف ثَنيَّة الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا بني قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: وأسلموا؟ قالوا: لاٗ بل هم على دينهم، قال: قولوا لهم فليرجعواٗ فإنا لا نستعين بالمشركين))

"رسول اللہ ﷺ ایک جنگ کے لیے نکلے، جب مقام ثنیۃ الوداع سے آگے نکل گئے تو ایک لشکر مدد کے لیے آیا۔ آپ نے فرمایا یہ کون ہیں؟ لوگوں نے کہا: بنو قینقاع ہیں جو عبداللہ بن سلام کا قبیلہ ہے۔

آپ نے فرمایا: کیا یہ اسلام لے آئے؟ صحابہ نے عرض کیا: نہیں، بلکہ یہ اپنے دین پر ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ان کو کہو کہ یہ لوٹ جائیں کیونکہ ہم مشرکین سے مدد نہیں لیتے۔" تو رسول اللہ ﷺ نے یہود سے مدد لینے پر انکار فرما دیا۔ اور عمومی الفاظ سے فرمایا کہ "ہم کفار سے مدد حاصل نہیں کرتے"، "ہم مشرکین سے مدد حاصل نہیں کرتے۔" یہاں یوں نہیں کہا جا سکتا کہ ہم کفار سے اپنے دشمن کے خلاف مدد لے سکتے ہیں، اور کفار سے مدد لینا جائز ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ساتھ جنگ احد میں قزمان کو جنگ کرنے دیا، حالانکہ وہ کافر تھا، اور اسی طریقے سے اپنی جنگوں میں خیبر کے یہود کو بھی شامل رکھا۔ یہ بات درست نہیں، کیونکہ کفار سے مدد لینا اس وقت جائز ہے جب وہ فردی حیثیت میں مسلمانوں کے پرچم تلے لڑنے آئیں۔ اور یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جو جنگ میں شریک ہوئے یہ فردی حیثیت میں تھے۔ اسی لیے جب بنو قینقاع کے یہود آئے اور وہ ایک قبیلے کی حیثیت سے آئے تھے جن کا ایک سردار تھا جس کا آپ ﷺ سے پہلے بھی ایک معاہدہ تھا۔ اور وہ رسول ﷺ کے ساتھ اسی حیثیت میں مل کر جنگ کرنے آیا، اور آپ ﷺ کو بتایا گیا کہ یہ عبداللہ ابن سلام کا قبیلہ ہے، تب آپ ﷺ نے اس حیثیت میں ان کی مدد سے انکار کر دیا۔ لہذا اس بنیاد پر کسی کافر فوج سے اور کافروں کے پرچم تلے ان سے مدد حاصل کرنا جائز نہیں۔

امام سرخسی رحمہ اللہ مبسوط کی کتاب السیر میں فرماتے ہیں: "ضحاک رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے:

((من حديث الضحاك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خرج يوم أُحد فإذا كتيبة حسناء أو قال خشناء فقال: من هؤلاء؟ قالوا: يهود كذا وكذا فقال: لا

نستعين بالكفار))

''رسول اللہ ﷺ احد کی جنگ میں نکلے تو حسناء یا خشناء نامی ایک لشکر مدد کو آیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ کون ہیں؟ لوگوں نے جواب دیا کہ فلاں فلاں یہود ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ہم کفار سے مدد نہیں لیتے۔'' اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وہ کفار اپنی حیثیت میں ایک قوت کے طور پر آئے تھے، جو مسلمانوں کے پرچم تلے نہیں لڑنا چاہتے تھے، جب کہ ہم ان کفار سے تبھی مدد لے سکتے ہیں جب وہ مسلمانوں کے پرچم تلے آکر لڑیں، لیکن جب وہ اپنے جھنڈے کے ساتھ الگ حیثیت میں آئیں تو ان سے مدد نہیں لی جائے گی، احمد اور نسائی کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے جو یہ فرمایا:

((لا تستضيئوا بنار المشركين))

''مشرکین کی آگ سے روشنی مت حاصل کرو۔'' اس بات کا معنیٰ بھی یہی ہے۔ اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((أنا برئ من كل مسلم قاتل مع مشرك))

''میں ہر اس مسلمان سے بیزار ہوں جو مشرک کے ساتھ مل کر جنگ کرے۔'' یعنی جب مسلمان کفار کے پرچم تلے جنگ کرے۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ کافر ممالک کے ساتھ جنگی اتحاد شرعًا حرام ہے، جو منعقد ہی نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں کہ وہ اپنا خون کسی حربی کافر کے دفاع کے لیے بہائے، مسلمان شخص تو لوگوں سے اسی بات پر جنگ کرے گا کہ وہ کفر سے نکل کر اسلام میں داخل ہو جائیں۔ اگر وہ کفار

سے اس بات پر جنگ کرے کہ وہ ایک کفر سے نکل کر دوسرے کفر میں داخل ہو جائے اور اپنا خون بھی اسی راہ میں بہائے تو یہ حرام ہے۔

جائز معاہدے

اسلامی مملکت کے لیے جائز ہے کہ وہ صلح، جنگ بندی اور بہترین ہمسائیگی کے لیے ثقافتی، تجارتی، مالیاتی اور دیگر معاہدات کرے جن کا تقاضا اسلامی دعوت اور مصلحت کرتی ہو بشرطیکہ وہ معاہدے ان شرائط پر ہوں جنہیں اسلام جائز قرار دیتا ہو، اور جب یہ معاہدے ایسی شرط پر مشتمل ہوں جنہیں اسلام جائز نہیں قرار دیتا، تو صرف وہی شرائط باطل ہوں گی، اور معاہدہ بقیہ شرائط کے ساتھ نافذ رہے گا، کیونکہ ہر وہ شرط جو شریعت کے مخالف ہو باطل ہے اگرچہ مسلمانوں کا خلیفہ اس پر رضامند ہو جائے اور موافقت کرلے۔ تو جب اسلامی مملکت اور اس کے دشمنوں کے درمیان جنگ کی حالت ہو تو مسلمان مملکت کے لیے جائز ہے کہ مصلحت و اسلامی دعوت کے کسی تقاضے کے پیش نظر اس سے جنگ بندی یا صلح کا معاہدہ کرلے۔ اور جب اسلامی مملکت کسی پڑوسی ملک سے صلح کرنا کسی دور کے ملک سے ایسی مصلحت کی وجہ سے صلح کرنا چاہے جو دعوتِ اسلام کا تقاضا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ یہ معاہدہ کرلے۔ بعض اوقات اسلامی مملکت کفار سے کسی معاہدے میں ان تک دعوت پہنچانے کی کوئی مصلحت بھی دیکھتی ہے اور ان کے ہاں اسلام کے بارے میں ایک عمومی رائے پیدا کرنے کی مصلحت بھی دیکھ رہی ہوتی ہے، اور بعض اوقات ایسے معاہدوں سے مقصود ان کے کسی شر سے محفوظ ہونا یا کسی اور دشمن تک رسائی بھی مقصود ہوتی ہے۔ لہذا اسلامی ریاست اگر دعوتِ اسلام کی مصلحت دیکھتی ہے تو اس بناء پر پڑوسی ممالک کے

ساتھ اچھے ہمسائیگی کا معاہدہ بھی کر سکتی ہے، اور وہ غیر ہمسایہ ممالک کے ساتھ ایک مخصوص مدت کے لیے عدم جارحیت کے معاہدے بھی کر سکتی ہے۔ یہ معاہدے دیگر مصلحتوں یعنی مسلمانوں یا اسلام کے کسی بھی قسم کے تحفظ یا اسلامی دعوت کی ترقی کے لیے کسی مفاد کی بناء پر بھی کیے جاسکتے ہیں۔ دیکھیے رسول اللہ ﷺ نے بنو مدلج اور بنو ضمرہ کے ساتھ کے ساتھ معاہدہ کیا، غرض یہ تھی کہ ان راستوں کو محفوظ بنایا جائے جنھیں مسلمان فوج اپنے دشمنوں سے لڑنے کے لیے اختیار کرے گی، اسی طرح تبوک میں یوحنا بن رؤبہ سے بھی معاہدہ کیا تاکہ شام کے علاقوں میں روم کی طرف اس کی حکومت کی سرحدات پر امن حاصل ہو جائے۔ اور اگر اہل حرب میں سے کوئی قوم کسی خاص مدت کے لیے بغیر کسی چیز کے صلح کی درخواست کرے تو خلیفہ اس پر غور کرے گا، اگر اسے یہ درخواست قبول کرنا مسلمانوں کے حق میں بہتر لگے یا کسی اور وجہ سے مناسب لگے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الانفال:61] ''اور اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو اس کی طرف مائل ہو جاؤ۔''

اور اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے سال مکہ والوں سے اس بنیاد پر صلح کر لی تھی کہ آپ ﷺ اور ان کے درمیان ایک خاص مدت تک جنگ نہ ہوگی۔ اور آپ ﷺ نے یہ اس لیے کیا کیونکہ آپ ﷺ کے پاس یہ خبر پہنچی تھی کہ اہل خیبر اور مکہ کے درمیان مسلمانوں پر حملہ کرنے کی سازش ہو رہی ہے، اس لیے آپ ﷺ قریش کو معاہدے کا پابند کر کے خیبر سے جنگ کرنے چلے گئے۔

اور ان تمام جائز معاہدوں کو طے کرنے یا طے نہ کرنے کا معاملہ خلیفہ کی رائے اور اجتہاد پر موقوف ہے، کیونکہ خلیفہ کو مقرر ہی اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ مسلمانوں کی مصلحت کو ملحوظ رکھے۔ اور سب سے پہلے

مسلمانوں کی قوت کو محفوظ رکھنا ہی مسلمانوں کی بھلائی ہے۔ تو بعض اوقات جب کفار کے پاس طاقت ہو تو خلیفہ کسی معاہدے میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت دیکھتا ہے، اور بعض اوقات اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ دارالحرب کے اندر گھس کر اس قوم تک رسائی حاصل کرے کہ مسلمانوں پر جن کی ایذاء رسانی بہت زیادہ ہے تو اس وقت اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ راستے والے کفار سے معاہدہ کرلے۔ تو یہ مکمل مسئلہ خلیفہ کی رائے پر مفوض ہے جس معاہدے میں وہ مسلمانوں کی بھلائی دیکھے وہ معاہدہ کرلیے۔ اور اگر کسی معاہدہ میں مسلمانوں کی بھلائی نہ ہو تو خلیفہ کے لیے مناسب نہیں کہ ایسا معاہدہ کرے۔ کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿ فَلَا تَهِنُوْا وَ تَدْعُوْٓا اِلَى السَّلْمِ ۖ وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ ۖ ﴾ [محمد:35] ''پس تم کمزور پڑ کر صلح کی طرف نہ بلاؤ، حالانکہ تم ہی بلند ہو گے۔'' کیونکہ کفار سے قتال کرنا فرض ہے اور جو چیز فرض ہے اسے بغیر عذر کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔ تو جب اہل حرب کا کوئی امیر یا کوئی مملکت خلیفہ سے یہ معاہدہ کرنا چاہیں انہیں ان کی حدود میں آزاد چھوڑ دیا جائے، وہاں وہ جو چاہیں کریں، کسی کو قتل کریں یا سولی پہ چڑھائیں، یا ایسا کوئی بھی کام کریں جو دارالاسلام میں درست نہیں تو خلیفہ ان کی شرائط قبول نہیں کرے گا، کیونکہ ظلم کو روکنے کی قدرت کے باوجود اس پر رضامندی حرام ہے۔ اور ذمی بھی معاملات کی حدود تک احکام اسلام کا پابند ہوتا ہے۔ تو جب کوئی امیر، مملکت یا بادشاہ اس شرط کا مطالبہ کرے جو موجب عقد کے بھی خلاف ہے تو یہ شرط باطل ہے۔ اگر خلیفہ ان شرائط پر ہی صلح یا اہل ذمہ سے معاہدہ کرلے تو یہ تمام شروط باطل ہو جائیں گے جو اسلام کے موافق نہیں۔ کیونکہ بخاری میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

((أيما شرط ليس في كتاب الله فهو باطل))

''جو بھی شرط اللہ کی کتاب میں نہیں وہ باطل ہے۔'' اور اگر کوئی امیر، بادشاہ وغیرہ صلح یا معاہدہ ذمیت کو اسلامی شرائط کے مطابق طلب کرے تب وہ تمام مسلمانوں کا معاہدہ کہلاتا ہے، اور جن علاقوں پر اس کی حکومت ہوگی وہ اسلامی مملکت میں داخل ہو جائیں گے، اور ان علاقوں کا دفاع بھی مسلمان علاقوں کا دفاع کہلائے گا، اور ان کی نصرت یعنی مدد کرنا مسلمانوں کی مدد کہلائے گی۔

اضطراری معاہدے

بعض اوقات مسلمان ایسے سنگین حالات میں پڑ سکتے ہیں جو انہیں ایسی چیزیں قبول کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں جو جائز نہیں ہیں، لیکن ضرورت اس بات پر مجبور کر دیتی ہے۔ بعض اوقات اسلامی ریاست داخلی یا خارجی بحرانوں کا شکار بھی ہو سکتی ہے جو اسے ایسے معاہدوں پر مجبور کر دیتے ہیں جو نہ تو براہ راست دعوتِ اسلام کے مؤید ہوتے ہیں اور نہ ہی اللہ کی راہ میں جہاد کے مؤید ہوتے ہیں، لیکن وہ آئندہ کے لیے ایسے حالات پیدا کرنے میں سہولت فراہم کر سکتے ہیں جو دعوت و جہاد کی انجام دہی میں مدد و معاون بنیں یا کارِ دعوت میں وقفے کے شر کو ختم کرنے کا باعث ہوں یا مسلمانوں کے وجود کو محفوظ رکھنے کا باعث ہوں۔ اس طرح کے معاہدے مجبوراً کرنے پڑتے ہیں، لہٰذا خلیفہ کے لیے ایسے معاہدے کرنا جائز ہیں، اور یہ معاہدے مسلمانوں پر نافذ بھی ہوں گے۔ یہ معاہدے دو حالتوں میں کرنا پڑ سکتے ہیں جنھیں فقہاء نے بیان کیا ہے۔ اور وہ دونوں صورتیں یہ ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر اہل حرب میں سے کوئی قوم کسی متعیّن مدت کے لیے مسلمانوں سے یہ معاہدہ

کرنا چاہے کہ اہل حرب مسلمانوں کو ہر سال متعیّن ٹیکس ادا کریں گے، اور اس کے بدلے میں ان پر ان کے علاقوں میں اسلام کے احکام جاری نہیں کیے جائیں گے تو خلیفہ ایسا معاہدہ نہیں کرے گا، کیونکہ یہ معاہدہ انھیں کفر پر برقرار رکھنے کے مترادف ہے۔ ہاں اگر اسلامی مملکت ظلم کو روکنے پر قادر نہ ہو اور اس معاہدے میں مسلمانوں کی کوئی بھلائی دیکھے تو اس وقت اضطراراً ایسا معاہدہ کرنا جائز ہے۔ اس صورت میں مسلمان مملکت پر ان کفار کی مدد کرنا اور نصرت کرنا لازمی نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس معاہدے کے ذریعے وہ اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم نہیں کر رہے، اور نہ وہ اہل حرب ہونے سے نکل رہے ہیں، کیونکہ انہوں نے اسلامی احکام کی تابعداری اختیار نہیں کی۔ لہذا مسلمانوں پر ان کی مدد کے لیے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے یوحنا بن رؤبہ سے اس وقت معاہدہ کیا تھا جب آپ ﷺ شام کے علاقوں کی حدود میں تھے، اسے اس کے ملک ہی میں اس کے دین پر چھوڑ دیا، اور نہ اسے مسلمانوں کے جھنڈے اور احکام تلے داخل کیا تھا۔ یہ محدود مدت کا معاہدہ کفار کو اسلامی مملکت سے امان فراہم کرے گا۔ لہذا مسلمانوں میں سے جو بھی وہاں داخل ہوگا وہ انفرادی امن کی وجہ سے نہیں بلکہ اس معاہدے کی امن کی وجہ سے داخل ہوگا، اور اس کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہاں کے باشندوں سے کوئی دست درازی کرے۔ اور اسی طرح کفار کے اس علاقے کی رعایا میں سے جو شخص مسلمانوں کے علاقوں میں داخل ہوگا وہ بھی معاہدے کی بناء پر حاصل امن کے ذریعے سے داخل ہوگا، اس کے علاوہ وہ کسی اور امن کا محتاج نہیں ہوگا، اس لیے مسلمانوں میں سے کسی کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اس کے راستے میں آئے اور تاجروں کو بھی اس مملکت کے ساتھ تجارت کرنے پر نہیں روکا جائے گا، سوائے اس ساز و سامان کے جو جنگ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے اسلحہ اور دیگر جنگی ساز و سامان وغیرہ۔ کیونکہ

وہ اہل معاہدہ ہونے کے باوجود حربی ہیں۔

اور دوسری صورت پہلی صورت کے برعکس ہے۔ وہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے دشمنوں کو جنگ نہ کرنے کے عوض کچھ مال دیں۔ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر دشمن مسلمانوں کا محاصرہ کرلے، اور چند متعیّن سالوں کے لیے وہ کوئی معاہدہ کرنا چاہے اس بنیاد پر کہ مسلمان کفار کو ہر سال کچھ متعیّن مال دیں گے تو خلیفہ کے لیے جائز نہیں کہ ایسا معاہدہ کرے۔ کیونکہ اس میں مسلمانوں کی ذلت اور پستی ظاہر ہوتی ہے، ہاں ضرورت کے وقت ایسا کیا جاسکتا ہے۔ اور ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کو اپنی مکمل ہلاکت کا اندیشہ ہو اور خلیفہ مناسب سمجھے کہ یہ صلح مسلمانوں کے لیے بہتر ثابت ہوگی تو اس وقت ایسا کر لینے میں کوئی حرج نہیں۔ طبرانی نے روایت کیا کہ مشرکین نے جب خندق کے ارد گرد مدینہ کا محاصرہ کر لیا اور مسلمانوں کو شدید تکلیف لاحق ہوئی جس سے متعلق اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾﴾ [الاحزاب:11] ''اس وقت آزمایا گیا مومنوں کو اور انہیں شدید ترین جھنجوڑا گیا۔'' تب رسول اللہ ﷺ نے عیینہ بن حصن کے پاس ایک قاصد کو بھیجا، اور اسے یہ پیشکش کی کہ وہ اپنے ساتھیوں کو لے کر لوٹ جائے اس کے بدلے میں اسے ہر سال مدینہ کے پھلوں میں سے ایک تہائی حصہ دیا جائے گا۔ لیکن اس نے آدھے پھلوں سے کم پر رضامندی سے انکار کر دیا۔ جب اس کے قاصدین رسول اللہ ﷺ کے سامنے صلح کو لکھنے کے لیے حاضر ہوئے، تو انصار کے دونوں سردار سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہما کھڑے ہو گئے، اور کہنے لگے کہ اے اللہ کے رسول! اگر یہ فیصلہ وحی کی بنا پر ہے تو جس چیز کا حکم آپ کو کیا گیا ہے وہ کر گزریے، اور اگر یہ آپ کی ذاتی رائے ہے

جو آپ نے اپنے طور پر مناسب سمجھی تو عرض ہے کہ وہ اور ہم جاہلیت میں بھی تھے، نہ ہمارا کوئی دین تھا اور نہ ان کا کوئی دین تھا، تب بھی مدینہ کے پھلوں میں انہیں کوئی لالچ نہیں تھی سوائے اس کے کہ وہ کچھ خرید کر لے جائیں یا مہمان نوازی کے ذریعے کھالیں، لیکن اب تو اللہ نے دین کے ذریعے سے ہمیں غلبہ دیا اور ہمارے اندر اپنا رسول بھیجا ہے تو کیا اب ہم ذلت کے طور پر انہیں اپنا مال دے دیں؟ ہم تو انہیں تلوار کے سوا کچھ بھی دینے کو تیار نہیں (یعنی جنگ ہی کریں گے) تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة فأحببت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم ذلك فأنتم وأولئك. إذهبوا فلا نعطيكم إلاّ السيف))

"بے شک میں نے دیکھا ہے کہ عرب تمہیں ایک ہی نیزے کے ذریعے سے نشانہ بنانے پر تُل چکے ہیں تو میں نے مناسب سمجھا کہ تمھاری طرف سے کچھ مال ان پر خرچہ کر دوں (تاکہ ان کی طرف سے اطمینان حاصل ہو) لیکن جب تم اس کا انکار ہی کر بیٹھے ہو تو تم جانو اور وہ جانیں، چنانچہ قاصدین سے فرمایا کہ تم جاؤ ہم تمہیں صرف تلوار ہی دیں گے۔" یہ بات دلالت کرتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ابتدا میں جب آپ ﷺ کو مسلمانوں کی کمزوری کا احساس ہوا تو آپ صلح کی طرف مائل ہو گئے تھے، لیکن جب سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہما کی تقریر سن کر احساس ہوا کہ مسلمان میں ہمت ہے تو آپ ﷺ نے اس صلح سے انکار کر دیا۔ تو معلوم ہوا کہ کفار کے ساتھ ایسا معاہدہ کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ جب ان سے تکلیف پہنچنے کا خوف ہو تو انہیں کچھ مال دے کر روک دیا جائے۔ کیونکہ اگر وہ مسلمانوں پر کلی غلبہ پالیں گے تو مسلمانوں کا تمام مال چھین لیں گے اور عورتوں، بچوں کو قیدی بنالیں گے لہذا مسلمانوں کی اولاد

اور اموال کی حفاظت کرنے کے بدلے میں کچھ مال دے دینا زیادہ ہلکا اور فائدہ مند ہے۔

معاہدوں کو توڑنا

ضروری ہے کہ ایسے تمام معاہدے جو اسلامی مملکت کرتی ہے وہ ایک متعیّن مدت کی تحدید کے ساتھ ہوں گے، لیکن ان معاہدوں کو سرانجام دینے کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمانوں پر ان کی پابندی ہر حال میں لازمی ہے، تاہم مطلب یہ بھی نہیں بنتا کہ کسی معاہدے کو توڑنا یا اس کی خلاف ورزی جائز ہے۔ بلکہ معاہدوں کو ایسے مخصوص حالات میں توڑا جا سکتا ہے جن سے متعلق شریعت میں صراحت وارد ہوئی ہے، اور جہاں شریعت میں صراحت موجود نہیں وہاں معاہدہ توڑنا جائز نہیں۔ تو وہ مخصوص حالات جن میں دشمن کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو توڑنا جائز ہے یہ ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ جب معاہدہ کرنے والا ملک مسلمانوں کے خلاف مسلمانوں کے کسی دشمن کی مدد کرے۔ اس کی صورت یہ ہو کہ ایسا دشمن جس کے ساتھ اسلامی مملکت کی جنگ جاری ہو اور اسلامی مملکت عملاً اس کے ساتھ جنگ کی حالت میں ہو، تب وہ ملک جس کے ساتھ اسلامی مملکت کا معاہدہ ہے وہ اس دشمن کی اسلحہ کے ذریعے، مال کے ذریعے یا افراد کے ذریعے سے مدد کرے۔ تو اس صورت میں اسلامی مملکت کے لیے جائز ہے کہ معاہدے کو توڑ دے۔ کیونکہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿اِلَّا الَّذِیۡنَ عٰهَدۡتُّمۡ مِّنَ الۡمُشۡرِكِیۡنَ ثُمَّ لَمۡ یَنۡقُصُوۡكُمۡ شَیۡـًٔا وَّ لَمۡ یُظَاهِرُوۡا عَلَیۡكُمۡ اَحَدًا﴾[التوبة:4] ''سوائے ان لوگوں کے جن مشرکین سے تم نے عہد کیا اور پھر انہوں نے کسی چیز کی کوئی کمی نہیں کی، اور نہ ہی تمھارے خلاف کسی کی مدد کی۔'' اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب دشمن مسلمانوں کے خلاف کسی کی مدد

کریں تو مسلمانوں کے لیے ان سے معاہدہ توڑ دینا جائز ہے۔

دوسری بات یہ کہ معاہدہ کرنے والا ملک معاہدے کی شرائط میں سے کوئی شرط توڑ دے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صلح حدیبیہ میں ہوا، کیونکہ قبیلہ بنو خزاعہ رسول اللہ ﷺ کی حمایت میں داخل ہو گئے اور انہوں نے مسلمانوں سے معاہدہ کر لیا تو قریش نے اس شرط کو توڑ دیا اور قبیلہ بنو بکر کو ابھارا کہ وہ بنو خزاعہ پر حملہ کرے۔ لیکن اس کے بعد قریش نادم ہوئے اور انہوں نے اس معاہدے کو باقی رکھنے کی کوشش کی، لیکن رسول اللہ ﷺ نے ان کی اس خلاف ورزی کی وجہ سے جائز سمجھا کہ ان کے پورے معاہدے کو توڑ دیا جائے۔ چنانچہ اپ نے وہ معاہدہ توڑ دیا، اور ان سے جنگ کی، اور مکہ کو فتح کر لیا۔

تیسری بات یہ کہ جب معاہدہ کرنے والے ملک کی خیانت یا اس کی غداری کا خوف ہو تو اس صورت میں بھی معاہدے کو توڑ دینا جائز ہے۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ ”اور اگر آپ کسی قوم سے خیانت کا خوف کرو تو معاہدہ ان کی طرف ڈال دو برابری کی بنیاد پر۔“ اور اس حالت میں دشمنوں کو یہ بتا دینا واجب ہے کہ ہمارے اور تمھارے درمیان معاہدہ ختم ہو چکا۔ اس میں یہ بھی شرط نہیں کہ دشمن واقعتا کوئی غداری کا ارتکاب کرے بلکہ صرف اتنا ہی کافی ہے کہ دشمن سے معاہدہ توڑنے کا خوف ہو۔ البتہ دشمنوں کو بتا دینا ضروری ہے تاکہ دونوں فریقین کی علم میں ہو کہ معاہدہ ختم ہو چکا ہے۔

چوتھی بات یہ کہ معاہدہ کرنے والا ملک ہی مسلمانوں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو مکمل طور پر توڑ دے تو اس حال میں ان کے ساتھ معاہدہ مکمل توڑ دینا واجب ہے۔ اور انہیں ایسی قرار واقعی سزا دینا ضروری

ہے جو دوسروں کے لیے سبق اور عبرت ہو جائے تاکہ دوسرے لوگ مسلمانوں سے ایسا سلوک ہرگز نہ کریں۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِندَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ۝ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝﴾ [الانفال: 55- 57] ”بے شک بدترین لوگ اللہ کے نزدیک وہ ہیں جنہوں نے کفر کیا اور وہ ایمان نہیں لاتے۔ جن کے ساتھ آپ نے عہد کیا پھر وہ توڑ دیتے ہیں اپنے عہد کو ہر بار، اور وہ اللہ سے نہیں ڈرتے۔ پس اگر آپ ان سے جنگ میں مقابل ہوں تو دوسرے لوگوں کو ان کے ذریعے سے عبرت دے دیجیے، شاید کہ انہیں نصیحت حاصل ہو۔

یہ وہ چار صورتیں ہیں جن میں مسلمانوں کے لیے جائز ہے کہ اپنے اور دشمن کے مابین کیے گئے معاہدوں کو توڑ سکتے ہیں، اور جائز ہے کہ اپنے ان دشمنوں سے جنگ کریں۔ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة:5] ”پس جب حرمت والے مہینے ختم ہو جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو۔“ حرمت والے مہینوں کے عنوان سے یہاں اسی مدت کو بیان کیا گیا ہے جو قبل ازیں آیت: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: 2] ”پس گھومو زمین میں چار ماہ“ میں بیان کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک آیت میں ہے: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾ [التوبة:13] ”کیا تم قتال نہیں کرتے اس قوم سے جنھوں نے اپنے معاہدے کو توڑ دیا ہے؟“ البتہ معاہدہ توڑنے کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ ان پر بھی یہ بات واضح طور پر عیاں کر دی جائے۔ کیونکہ آیت میں ہے: ﴿فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ [الانفال:58] ”پس ڈال دو ان کی طرف

برابری کے ساتھ۔" یہ معاملہ تمام معاہدات پر لاگو ہوگا، مطلب یہ ہے کہ اس معاہدے کے اختتام کے بارے میں دونوں فریقین کا علم برابر ہو۔ اور چونکہ مسلمان غداری کے ارتکاب سے بچیں گے اس لیے عہد ان کے سامنے رکھ دینے سے قبل، یا اس کی اطلاع انھیں دینے سے قبل ان سے جنگ کرنا جائز نہیں تاکہ وہ لوگ بھی اپنے تحفظ وغیرہ کا سامان کر لیں۔ لیکن جو لوگ اپنے معاہدے پورے کرتے ہیں اور اسلامی ریاست کے ساتھ اپنے عہد پر ثابت قدم رہتے ہیں تو ان کے ساتھ مسلمانوں کو اپنا عہد پورا کرنا واجب ہے، اور جس طرح وہ اپنے معاہدے پر ثابت قدم ہیں اسی طرح اسلامی ریاست بھی ثابت قدم رہے گی۔ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: 4] "سوائے ان مشرکین کے جن سے تم نے عہد کیا اور پھر ان لوگوں نے تم سے کوئی کمی نہیں کی اور نہ ہی تمھارے خلاف کسی کی مدد کی تو ان کے ساتھ ان کا معاہدہ متعیّنہ مدت تک پورا کرو۔" اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جن مشرکین نے مسلمانوں کے ساتھ معاہدے میں تقصیر کی تھی جیسے قریش کا معاملہ تھا یا جنھوں نے مسلمانوں کے خلاف کسی کی مدد کی تھی جیسے یہود کا معاملہ ہے تو ایسے لوگوں کے ساتھ عہد کو پورا مت کرو۔ لیکن جن لوگوں نے یہ نہیں کیا ان کے ساتھ معاہدے اپنی انتہائے مدت تک پہنچاؤ۔ فرمان باری تعالیٰ ہے: "اللہ اور رسول کے نزدیک مشرکین کا عہد کیسے پورا کیا جا سکتا ہے سوائے ان لوگوں نے جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس عہد کیا تھا، سو جس چیز پر وہ ثابت قدم رہیں تو تم بھی ان کے ساتھ ثابت قدم رہو۔" اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ تمھارے ساتھ عہد کو پورا نہ کریں تو تم بھی ان کے

ساتھ ثابت قدم مت رہو، اور جب وہ ثابت رہیں تو ان کے ساتھ اپنا عہد مکمل کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ معاہدوں کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر معاہدہ کسی خاص مدت تک کے لیے کیا جائے تو اس کو اسی مدت تک پورا کرنا ضروری ہے۔ اور جب اس معاہدے کی مدت ختم ہو جائے تو جائز ہے کہ اس کو جدید مدت تک نہ لے جا کر ختم کر دیا جائے۔ اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿ فَاَتِمُّوْٓا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰى مُدَّتِهِمْ ۭ ﴾ [التوبة: 4] "پس مکمل کرو ان کی طرف ان کے عہد کو ان کی مدت تک"۔ جیسے کہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو لوگ معاہدوں کو توڑتے ہیں ان پر سختی کرنا بھی واجب ہے۔ اور جب دشمن معاہدے کی شرائط میں سے کسی ایک شرط کو بھی توڑ دے یا پورا معاہدہ ہی توڑ دے یا اس سے ایسی کوئی بات ظاہر ہو کہ اس نے مسلمانوں کے خلاف مسلمانوں کے کسی دشمن کی مدد کی ہے یا اس سے خیانت کا خوف پیدا ہو گیا ہے تو یہ سب کی سب چیزیں مسلمانوں کے لیے جائز کر دیتی ہیں کہ وہ اپنے دشمنوں کے ساتھ ایسے معاہدوں کو توڑ دیں۔ اور معاہدے کا یہ توڑنا غداری نہیں کہلائے گا۔ اس بنیاد پر حکومتی سمجھوتوں اور ان کی نوعیتوں کو شریعت نے متعیّن کر دیا ہے، اور ان حالات کو بھی متعیّن کر دیا ہے جن میں وہ معاہدے یا سمجھوتے توڑے جا سکتے ہیں یا ان پر عمل کرنا موقوف کیا جا سکتا ہے، لہذا انہی چیزوں پر کاربند رہنا واجب ہے جو شریعت نے معاہدوں کے معاملے میں مقرر اور بیان کی ہیں، ان سے تجاوز کرنا جائز نہیں۔ ہاں ان اقدامات کو بروئے کار لانے کا طریقہ اور اس بارے میں اختیار خلیفہ خلیفہ کی رائے اور اجتہاد پر چھوڑ دیا جائے گا۔

حربی کافر

حربی کافر ہر اس کافر کو کہا جاتا ہے جو مسلمانوں کے ذمے میں داخل نہیں ہوا، خواہ اس سے کوئی معاہدہ ہو یا اسے امن دیا گیا ہو یا نہ تو اس سے معاہدہ ہو اور نہ اسے امن دیا گیا ہو۔ تو جب اسلامی ریاست اور کفار کی ریاست کے درمیان کوئی بھی معاہدہ طے پا جائے تو ریاست کفار کی عوام معاہدین کہلائیں گے اور ان سے اس معاملے کے مطابق برتاؤ کیا جائے گا جو ہمارے اور ان کے درمیان کیا گیا ہے۔ اور ہر وہ چیز نافذ ہوگی جو اس معاہدے کے ضمن میں آتی ہو۔ ہاں البتہ اس معاہدے کے باوجود وہاں کے کفار حربی کفار کے حکم میں ہی رہیں گے، کیونکہ جب بھی یہ معاہدہ ان کی طرف سے یا ہماری طرف سے ختم کر دیا جائے گا تو ان سب لوگوں پر پھر سے حربی کفار کا حکم ہی لاگو ہوگا۔ چنانچہ اسی بنیاد پر انھیں اس وقت اسلحہ اور جنگی ساز و سامان فروخت کرنا ممنوع ہوگا جب اس کی وجہ سے مسلمانوں کے خلاف ان کی قوت زیادہ ہوتی ہو۔ اور اگر انہیں اسلحہ اور جنگی ساز و سامان بیچنے کی بنا پر مسلمانوں کے خلاف تقویت حاصل نہ ہو تو اس صورت میں انہیں یہ چیزیں بیچنا ممنوع نہیں خاص کر جب اسلامی ریاست اسلحہ و جنگی ساز و سامان بنا کر بھیجتی بھی ہو جس طرح کہ آج کل دوسرے بڑے ممالک کرتے ہیں۔ اور جب معاہدے میں ایسی بات مقرر کی گئی ہو جس کی رو سے انہیں اسلحہ اور جنگی ساز و سامان بیچا جانا درست ہو تو اس شرط کو بھی اس وقت پورا نہیں کیا جائے گا جب انہیں یہ چیزیں بیچنے میں مسلمانوں کے خلاف قوت حاصل ہوتی ہو، کیونکہ یہ شرط شریعت کے مخالف ہے، اور ہر وہ شرط جو شریعت کے مخالف ہو باطل ہے۔ لہذا وہ منعقد نہیں ہوگی۔

اور جب ہمارے اور ان کے درمیان کوئی بھی معاہدہ نہ ہو تو وہ صرف حکماً ہی حربی کفار نہیں بلکہ حقیقت میں بھی ہیں، خواہ ہمارے ساتھ ان کی جنگ حقیقت میں ہو رہی ہو یا نہ ہو رہی ہو۔ لہذا مسلمان ریاست میں ان کا داخل ہونا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ وہ ہر داخلے پر خصوصی امان حاصل کریں۔ اور جب بھی انہیں خصوصی امان دی جائے گی تو وہ ایک متعیّن اور محدود مدت کے لیے دی جائے گی۔ البتہ یہ دونوں قسم کے ممالک، یعنی ایک وہ ملک جو بالفعل حربی ملک ہے جس سے ہماری جنگ چل رہی ہے اور ایک وہ ملک جو بالفعل حربی نہیں ہے لیکن حکماً حربی ہے اور جس سے ہماری جنگ نہیں چل رہی، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ وہ ملک جس سے ہماری جنگ چل رہی ہے اس کے ساتھ صلح سے پہلے پہلے کوئی بھی معاہدہ منعقد نہیں ہو سکتا اور ان کی رعایا میں سے کسی کو بھی امان نہیں دیا جا سکتا، سوائے اس کے کہ ان کا کوئی شخص اللہ کا کلام سننے کے لیے دار الاسلام میں آئے یا مسلمان ملکوں میں ذمی بن کر رہنے کے لیے آئے، اور وہ ملک جو بالفعل ہم سے جنگ نہیں کر رہا صرف حکماً حربی ہے اس کے ساتھ تجارتی معاہدے بھی کیے جا سکتے ہیں اور حسن ہمسائیگی وغیرہ کے دیگر معاہدے بھی کیے جا سکتے ہیں، ان کی رعایا کو اسلامی شہروں میں داخل ہونے کے لیے امان بھی دی جا سکتی ہے، خواہ وہ تجارت کے لیے آئیں، سیر و سیاحت کے لیے آئیں یا کسی اور مقصد کے لیے آئیں۔

مستامن (امن لینے والا)

مستامن امن طلب کرنے والے کو کہا جاتا ہے، یعنی ایسا شخص جو امن حاصل کر کے دوسرے یعنی کسی غیر ملک میں داخل ہو، خواہ وہ مسلم ہو یا حربی ہو۔ تو جب کوئی مسلمان دار الحرب میں امان حاصل کر کے داخل

ہو جائے تو اس کے لیے حرام ہے کہ حربیوں کی کسی شے پر دست درازی کرے، کیونکہ مسلمان اپنی شرائط کی پاسداری کرنے کے پابند ہوتے ہیں۔ لہذا مسلمان حربیوں کے مال و متاع میں سے جو کچھ بھی حاصل کرے گا تو اسے نہ تو غصب کرے گا، نہ چوری اور نہ ہی کسی اور ہتھکنڈے سے لے گا، ان چیزوں سے بچنا مسلمان پر واجب ہے۔ اور اگر کوئی چیز ان سے غصب کر لی تو انھیں لوٹائے گا، کیونکہ جو چیز غصب کر لی جائے وہ اصل مالک کو لوٹانی ہوتی ہے، خواہ اصل مالک کافر ہو یا مسلم ہو۔ جس طرح مسلمان کے لیے امان حاصل کر کے دار الحرب میں داخل ہونا جائز ہے اسی طرح حربی کے لیے بھی جائز ہے کہ امان حاصل کر کے دار الاسلام میں داخل ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے بھی فتح مکہ کے دن کفار کو امان دی، اور صحیح مسلم میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((من أغلق بابه فهو آمن))

''جس شخص نے اپنے گھر کا دروازہ بند کر لیا اسے امن ہے۔'' اسی طرح آپ ﷺ مشرکین کے قاصدوں کو بھی امان دیا کرتے تھے، اور جسے امان دے دی گئی اس کے ساتھ غدر کو بھی حرام فرمایا۔ صحیح مسلم میں ابو سعید خدری سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لكل غادر لواء يوم القيامة، يرفع له بقدر غدره، ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة))

''قیامت کے دن ہر غدار شخص کے ساتھ ایک جھنڈا ہو گا، جو اس کی غداری کے بقدر ہی بلند ہو گا، خبر دار مسلمانوں کے امیر سے غداری کرنے والے سے بڑی غداری کسی کی نہیں۔''

البتہ امان حاصل کرنے والا حربی شخص مسلمانوں کے علاقے میں ایک سال تک نہیں ٹھہر سکتا لہذا اسے امان ایک یا دو یا چند ہی مہینوں کی دی جائے گی، سال سے زیادہ کی امان نہیں دی جائے گی۔ اور اگر اسے مطلقا امان دے دی گئی اور مدت کو متعیّن نہیں کیا گیا تو سال ہی کا اعتبار ہوگا کیونکہ حربی کے لیے جزیے کے بغیر دارالاسلام میں ایک سال تک ہی ٹھہرنا مباح کیا گیا ہے، اگر مدت اس سے زیادہ ہو جائے تو اسے اختیار دیا جائے گا کہ وہ یہاں ٹھہر کر جزیہ دے یا پھر دارالاسلام سے نکل جائے۔ اور اگر وہ سال کے بعد بھی ٹھہرا رہے تو اسے جزیے کے قابل سمجھا جائے گا اور اس پر ذمیوں کے احکام لاگو ہوں گے، اور وہ ذمی ہو جائے گا اور اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا کیونکہ یہ جائز نہیں کہ کوئی کافر اسلامی مملکت میں بغیر جزیہ کے رہے۔

اور جزیہ سال میں ایک ہی مرتبہ وصول کیا جاتا ہے۔ تو جب وہ سال سے زیادہ مدت رہے تو اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا اور وہ جبرا ذمی بن جائے گا اور اگر وہ سال کے آخر میں نکل جائے یا اس نکلنے کی بات کو قبول کرلے تو اس پر جزیہ نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر وہ دار الاسلام سے نکل جائے تو اس کی پرانی امان باطل ہو جائے گی، اور آئندہ جب وہ دوبارہ سے دار الاسلام میں داخل ہونے کا ارادہ کرے گا تو اسے نئی امان کی ضرورت پڑے گی۔

امان حاصل کرنے والے لوگ جب تک دار الاسلام میں ہیں خلیفہ پر ان کی نصرت کرنا واجب ہے، یعنی اس وقت ان کا حکم ایسے ہی ہوگا جیسے ذمیوں کا ہوتا ہے۔ اور جب کوئی حربی ایسے جرم کا ارتکاب کر لے جس کی سزا جاری کی جاتی ہے تو اس پر بھی ذمیوں کی طرح ہر سزا کا نفاذ ہوگا سوائے شراب خوری کی سزا کے۔ کیونکہ دار الاسلام احکام شرعیہ کے نفاذ کی جگہ ہے، لہذا یہاں موجود ہر شخص پر احکام شرعیہ کا

نفاذ ہو گا خواہ وہ مسلم ہوں، ذمی ہوں یا مستامن (امان حاصل کرنے والے) ہوں۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل نجران جو کہ عیسائی تھے کو خط لکھا تھا:

((إن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له))

''جو شخص تم میں سے سود کا معاملہ کرے گا اس سے مسلمانوں کا کوئی ذمہ نہیں۔'' اور ربوا اسلامی احکام میں سے ہے۔ لہذا رسول اللہ ﷺ کا یہ فیصلہ کہ ذمی لوگ بھی سودی معاملات نہ کریں گے اس بات کی دلیل ہے کہ احکام اسلامیہ کا مطالبہ ان سے بھی ہو گا، چنانچہ یہی معاملہ مستامن سے بھی ہو گا۔

اور جب کوئی شخص اپنے نفس کے لیے امان حاصل کر لے تو یہ امان اس کے تابع ہو کر اس کے مال کو بھی حاصل ہو جائے گی۔ اگرچہ اس نے اپنے مال کے لیے امان حاصل نہ کی ہو لہذا اس کے مال کی بھی حفاظت اسی طرح کی جائے گی جس طرح خود اس کی۔

تو مسلمان اگر اس کی شراب کو یا اس کے خنزیر کو ضائع کر دے یا تلف کر دے تو اس کا ضامن بھی ہو گا اور جب مسلمان اسے خطاءً قتل کر دے تو اس پر دیت بھی لازم ہو گی اور جب جان بوجھ کر مسلمان اسے قتل کرے گا تو بدلے میں مسلمان کو بھی قصاصًا قتل کیا جائے گا۔

اور یہ لازمی ہو گا کہ امن حاصل کرنے والے سے ہر تکلیف کو روکا جائے اور مسلمان کی طرح اس کی بھی غیبت کرنا حرام ہو گا، کیونکہ اس سے ذمیوں والا معاملہ کیا جائے گا، اور اگر یہ شخص دارالاسلام میں مر جائے اور دارالحرب میں اس کے وارثین موجود ہوں تو اس کے مال کو حفاظت سے رکھا، اور ورثاء اپنے وارث ہونے کا ثبوت پیش کر کے اس مال کو حاصل کر سکتے ہیں، خواہ مسلمان ہوں یا ذمی ہوں، کیونکہ وہ

محفوظ مال ہے، اس لیے اس کے ورثاء کے لیے حفاظت سے رکھا جائے گا۔

حاصل یہ ہوا کہ ہر وہ شخص جو مسلمانوں سے امان طلب کرے تو مسلمانوں کے لیے اسے امن دینا بھی جائز ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ﴾ [التوبة:6] ''اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص آپ سے امن طلب کرے تو آپ اسے امن دے دیں تاکہ وہ شخص اللہ کے کلام کو سنے، اور پھر اسے اس کی امان تک پہنچائیں۔'' اسی طرح امان ایک ذمہ داری اور عہد دینے کا نام ہے، جب کہ ابن ماجہ کی روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

((المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم))

''مسلمانوں کے خون برابر ہیں، اور وہ اپنے مخالفوں کے لیے ایک ہاتھ کی طرح ہیں، ان میں سے ادنی شخص بھی کسی کو امان دے سکتا ہے۔'' البتہ غیر مسلموں کو دی گئی یہ امان اس شرط کے ساتھ لازم ہوگی کہ وہ احکام اسلامیہ کو تسلیم کریں گے، اور جب ان پر جزیہ لازم آتا ہوگا تو وہ اسے ادا بھی کریں گے، کیونکہ فرمان خداوندی ہے: ﴿حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ﴾ [التوبة:29] ''یہاں تک کہ وہ مکمل تابعدار ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کر دیں۔'' یعنی ان سے قتال کا حکم اس وقت تک ختم نہ ہوگا یا انھیں قتال سے امن اس وقت تک حاصل نہ ہوگا جب تک کہ وہ جزیہ دے کر اسلام کے احکام کے تابع نہ ہو جائیں۔ چنانچہ دار الاسلام میں رہتے ہوئے اسلامی احکام کا تابعدار ہو جانا ہی کافی ہے اس بات کے

لیے کہ انھیں امان دی جائے، لیکن جب وہ اتنی مدت ٹھہرے رہیں جس میں ان پر جزیہ لازم ہو جاتا ہو یعنی ایک سال تو ان سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ دار الاسلام سے نکل جائیں، اگر وہ انکار کر دیں تو ان پر جزیہ لگا کر انھیں ذمی شمار کیا جائے گا۔

ذمی کے احکام

ذمی وہ ہے جو اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب پر عمل کرتا ہو، اور اسی حالت میں اسلامی ریاست کی رعایا بن جائے کہ وہ اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب پر عمل پیرا رہے۔ لفظ ''ذمی'' لفظ ''ذمّہ'' سے بنا ہے جس کا مطلب ہے عہد۔ چنانچہ ذمیوں کے لیے ہماری حفاظت کا ایک معاہدہ ہے کہ ہم ان کے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو ہم نے ان سے طے کیا ہے، اور یہ کہ ہم ان کے ساتھ معاملات اور دیگر برتاؤ وغیرہ میں اسلام کے احکام کے مطابق چلیں گے۔ اسلام نے ذمیوں کے لیے بہت سی شرائط رکھی ہیں، جن میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ انھیں ان کے دین کے بارے میں آزمائش میں نہیں ڈالا جائے گا، اور وہ صرف جزیہ ادا کریں گے، اور یہ شرط بھی ہے کہ اگر معاہدہ میں طے نہیں ہوا تو ان سے اس جزیے کے علاوہ مزید کوئی مال نہ لیا جائے۔ ابو عبید نے عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کو لکھا:

((إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية))

''جو کوئی اپنے یہودی یا عیسائیت پر قائم رہے، اسے آزمائش میں نہ ڈالا جائے، اسے صرف جزیہ دینا ضروری ہے۔'' اس معاملے میں دوسرے مشرک و کفار بھی یہود و نصاریٰ کی طرح ہیں۔ ابو عبید ہی کی

روایتہے کہ حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا:

((كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قُبل منه، ومن لا، ضربت عليه الجزية، في أن لا تؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة))

''رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوسیوں کو خط لکھ کر انہیں اسلام کی دعوت دی کہ ان میں سے جو اسلام لائے گا اس کی طرف سے قبول کر لیا جائے گا، اور جو ایسا نہیں کرے گا اس پر جزیہ عائد کیا جائے گا، نہ تو اس کی قربانی حلال ہوگی اور نہ ہی ان کی عورتوں سے نکاح حلال ہوگا۔'' یہ حکم صرف ہجر کے مجوسیوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ عام ہے۔ کیونکہ اس حدیث کا کوئی مفہوم موافق یا مخالف نہیں، کیونکہ مفہوم لقب نہ تو حجت ہے اور نہ اس کا اعتبار ہے۔ اور جزیہ بھی صرف بالغ مردوں سے لیا جائے گا۔ ابو عبید نے ذکر کیا کہ نافع حضرت عمر کے مولیٰ اسلم سے نقل کرتے ہیں کہ

((أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى))

''حضرت عمر نے لشکروں کے کمانڈروں کو لکھا کہ جزیہ نافذ کریں، اور اسے عورتوں اور بچوں پر نہ لگائیں، اور اسے صرف ان لوگوں پر لاگو کیا جائے جن پر استرہ چلتا ہو۔'' اس حکم کی کسی نے بھی مخالفت نہیں کی، بلکہ ابو عبید کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس بارے میں بنیادی اصول ہے کہ جزیہ ادا کرنا کس پر واجب ہے اور کس پر نہیں۔ جزیہ صرف اسی سے لیا جاتا ہے جو ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے

ہیں کہ ”یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کر دیں“۔ مراد یہ ہے کہ استطاعت سے ادا کریں۔ لہذا اگر وہ ادا نہ کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اگر وہ کمانے کی طاقت نہ رکھتا ہو اور فقیر ہو جائے تو صرف اس سے جزیہ نہ لینا ہی کافی نہیں ہے، بلکہ اس پر بھی بیت المال سے اسی طرح خرچ کیا جائے جیسا کہ مسلمانوں پر خرچ کیا جاتا ہے۔ جزیہ وصول کرتے وقت بجائے تشدد اور اذیت کے حسن سلوک سے پیش آنا چاہیے، اور اتنا ہی لینا چاہیے جتنی اس کی سکت ہو، چنانچہ ان پر ظلم کرتے ہوئے استطاعت سے زیادہ لینا درست نہیں۔ ہشام بن حکیم ابن حزام سے روایت ہے کہ فلسطین میں ان کا گذر ایسے لوگوں پر ہوا جن پر جزیہ کا اضافی بوجھ ڈال کر ظلم کیا جا رہا تھا تو ہشام نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا))

”اللہ تعالیٰ روز قیامت ان لوگوں کو عذاب دے گا جو اس دنیا میں لوگوں کو اذیت دیتے ہیں۔“ اور عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب کے پاس بہت سا مال لایا گیا۔ (ابو عبید کہتے ہیں کہ شاید وہ جزیے کا مال تھا) حضرت عمر نے فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ تم نے تو لوگوں کو تباہ کر دیا ہے۔ لوگوں نے کہا: نہیں، خدا کی قسم، ہم نے صریح معافی و صفائی کے سوا کسی چیز سے کام نہیں لیا۔ اس پر جناب عمر بن خطاب فرمانے لگے کہ کیا کوئی کوڑا یا تمغہ نہیں استعمال کیا گیا؟ انہوں نے بتایا کہ جی بالکل، اس پر سیدنا عمر گویا ہوئے کہ ”اللہ کا شکر ہے جس نے اس مال کو نہ میرے ہاتھ میں رکھا اور نہ میرے تسلط میں رکھا۔“ اور جزیہ وصول کرنے کے لیے کسی غیر مسلم کے ذریعہ معاش کو بیچنا

بھی جائز نہیں، خواہ اس کی قیمت کچھ بھی ہو۔ سفیان بن ابی حمزہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنے عمال کو لکھا کہ ذمیوں کا کوئی بھی آلہ زراعت فروخت نہ کیا جائے۔ ابو عبید فرماتے ہیں کہ یہ حکم ٹیکس کی وجہ سے دیا گیا تھا، کیونکہ اگر ذمی کھیتی کے آلے کو فروخت کر دے گا تو وہ کھیتی نہیں کر سکے گا، اس طرح اس پر جزیہ نہیں لگ سکے گا۔ چنانچہ ذمیوں کے ذریعہ معاش اور دوسرے اوزاروں کو بھی آلات زراعت پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی غیر مسلم اسلام قبول کرے تو اس کا ٹیکس معاف ہو جائے گا۔ ابو عبید سے روایت ہے کہ عبید اللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں مسروق بالسلسلہ کے پاس تھا، انھوں نے مجھے بتایا کہ لوگوں میں سے ایک شخص ایسا تھا جس نے اسلام قبول کر لیا تھا لیکن اس کے باوجود اس سے جزیہ لیا جا رہا تھا، اس پر وہ شخص حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ اے امیر المؤمنین! میں نے اسلام قبول کر لیا ہے، حضرت عمر نے فرمایا کہ شاید تم نے جزیے سے بچنے کے لیے اسلام قبول کیا ہے، تو اس نے کہا کہ کیا اسلام میں ایسی کوئی بات نہیں جو مجھے جزیے سے بچا سکے؟ حضرت عمر نے فرمایا کہ بالکل، اور پھر مقامی حکام کو لکھ بھیجا کہ آئندہ اس سے خراج نہ لیا جائے۔ ابو عبید نے قابوس بن ابی ذبیان سے نقل کیا، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لیس علی مسلم جزیة))

''مسلمان پر لازم نہیں کہ جزیہ ادا کرے۔'' مسند احمد اور سنن ابی داؤد میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تصلح قبلتان في أرض، وليس على مسلم جزية))

"کسی بھی زمین میں دو قبلے درست نہیں، اور مسلمان پر کوئی جزیہ نہیں۔" حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے ایسے ملازم جس کا خیال تھا کہ جزیے سے بچنے کے لیے اسلام قبول کرنے والوں پر جزیہ جاری رکھنا چاہیے، اسے لکھتے ہوئے فرمایا: "خدا نے محمد ﷺ کو ایک رہنما بنا کر بھیجا تھا، مال جمع کرنے والا بنا کر نہیں۔"

اور اسلام نے ذمیوں سے اچھا معاملہ کرنے کی وصیت فرمائی ہے لہذا اس کے ساتھ نرمی سے پیش آیا جائے گا اور اس کے کاموں میں اس کی مدد کی جائے گی۔ اور تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ اس کے مال کی، اور اس کی عصمت کی حفاظت کریں، اور اس کے روزگار، اس کی رہائش اور اس کے لباس کی ضمانت دیں۔ امام بخاری ابو وائل سے نقل کرتے ہیں، اور وہ ابو موسی سے نقل کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((فكوا العاني، يعني الأسير، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض))

"قیدیوں کو چھڑاؤ، اور بھوکے کو کھانا کھلاؤ اور مریض کی عیادت کرو۔" ابو عبید فرماتے ہیں کہ اسی طریقے سے ذمیوں کے لیے جہاد بھی کیا جائے گا اور ان کے قیدیوں کو چھڑایا بھی جائے گا جب وہ رہائی پالیں تو وہ پھر سے ذمی ہی کہلائیں گے، اور ان سے ذمہ کا معاہدہ پھر سے قائم ہو جائے گا، اور وہ آزاد انسان کی حیثیت میں رہیں گے۔ اس بارے میں اور بھی احادیث ہیں۔ اور امام بخاری نے عمرو بن میمون سے، اور انہوں نے عمر بن خطاب سے یہ روایت نقل کی کہ انہوں نے اپنی موت کے وقت وصیت کرتے

ہوئے فرمایا:

((وأوصي الخليفة من بعدي بكذا وكذا، وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوفّى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم))

''میں اپنے بعد ہونے والے خلیفہ کو ان ان باتوں کی وصیت کرتا ہوں، اور اسے یہ بھی وصیت کرتا ہوں کہ وہ ذمیوں سے اللہ اور اس کے رسول کے عہد کو پورا کرے، اور ان کے لیے قتال بھی کرے، اور ان پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالے۔'' ذمیوں کو ان کے عقائد اور ان کی عبادات پر چھوڑ دیا جائے گا۔ کیونکہ ابو عبید کی روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((من كان على يهوديته ونصرانيته فإنه لا يفتن عنها))

''جو شخص اپنی یہودیت یا نصرانیت پر رہے تو اسے اس کے مذہب کے بارے میں آزمائش میں نہیں ڈالا جائے گا۔'' آزمائش میں نہ ڈالے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو وہ مذہب چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ اسی مذہب پر چھوڑ دیا جائے گا، یعنی اس کے عقائد اور عبادات میں اسے آزاد چھوڑا جائے گا۔ یہ حکم صرف اہل کتاب کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ان کے علاوہ دیگر مذاہب کو بھی اس معاملے میں قیاس کیا جائے گا، کیونکہ امام مالک نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے سے روایت ذکر کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مجوسیوں کے بارے میں یہ فرمایا تھا:

((سنوا بهم سنة أهل الكتاب))

''ان مجوسیوں سے وہ روش اختیار کرو جو اہل کتاب کے ساتھ ہے۔'' مجوسی کی طرح باقی مشرکین کا بھی

حکم ہے۔ جہاں تک رہا معاملہ ان کے ذبیحوں کو کھانے کا یا ان کی عورتوں سے نکاح کرنے کا، تو اسے دیکھا جائے گا اگر وہ اہل کتاب میں سے ہیں یعنی یہودی ہیں یا عیسائی ہیں، تو مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہے کہ ان کے ذبیحے میں سے کھائیں، اور ان کی عورتوں سے نکاح کریں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَ طَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ۖ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۫ وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدۃ: 5] ”اور جن لوگوں کو کتاب دی گئی ان لوگوں کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے، اور تمھارا کھانا ان کے لیے حلال ہے، اور مومن عورتوں میں سے پاک دامن عورتیں اور پاک دامن عورتیں ان لوگوں کی جنہیں کتاب دی گئی تم سے پہلے (ان سے نکاح کرنا جائز ہے)۔“ اور اگر وہ لوگ اہل کتاب کے علاوہ ہوں تو ان کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں، اور نہ ہی ان کی عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہجر کے مجوسیوں کے بارے میں یہ فرمایا تھا کہ ان کا ذبیحہ نہ کھایا جائے اور ان کی عورتوں سے نکاح نہ کیا جائے۔ باقی رہا یہ معاملہ کہ کفار مسلمانوں کی عورتوں سے نکاح کریں تو یہ ہرگز جائز نہیں، یہ مکمل حرام ہے، خواہ وہ کفار اہل کتاب میں سے ہوں یا ان کے علاوہ ہوں۔ کیونکہ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ ؕ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ ؕ﴾ [الممتحنۃ: 10] ”پس اگر تم ان عورتوں کو مومن جان لو تو انہیں کفار کی طرف مت لوٹاؤ، نہ تو وہ ان کفار کے لیے حلال ہیں اور نہ ہی وہ کفار ان عورتوں کے لیے حلال ہیں۔“ اور یہ بھی جائز ہے کہ ذمیوں اور مسلمانوں کے درمیان خرید و فروخت، کرایہ داری، شراکت اور رہن وغیرہ کے معاملات رائج ہوں، اس میں کوئی فرق نہ ہو کہ کون

مسلمان ہے اور کون ذمی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر کے ساتھ بھی معاملہ فرمایا تھا، حالانکہ وہ یہودی تھے، ان سے معاملہ یہ فرمایا تھا کہ زمین کی جو بھی پیداوار ہوگی آدھی انہیں ملے گی اس شرط پر کہ وہ اپنے مال اور اپنی جانوں کے ذریعے سے کھیتی میں محنت کریں گے اور رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں یہودیوں سے غلہ بھی خریدا، ان کو اپنی زرہ رہن بھی رکھوائی۔ اور ایک یہودی سے بھی دو کپڑیں طلب فرمائے کہ سہولت کے ساتھ ان کے دام چکادیں گے۔ یہ سب معاملات اس بات پر دلیل ہیں کہ ذمیوں کے ساتھ تمام معاملات جاری رکھے جائیں گے۔ البتہ جب ان کے ساتھ کاریہ داری، خرید وفروخت، شراکت یا رہن وغیرہ کا معاملہ کیا جائے گا تو تمام معاملات اسلامی احکام کی روشنی میں کیے جائیں گے، اسلامی شریعت سے ہٹ کر ان سے کوئی معاملہ کرنا جائز نہیں۔ بہرحال ذمی لوگ دوسری رعایا کی طرح اسلامی ریاست کی رعایا بن کر رہیں گے، انھیں حفاظت، دفاع، اور معاش زندگی اور مسلمانوں کی خوش خلقی، نرمی وبرتاؤ وغیرہ کا مکمل حق حاصل ہوگا۔ ان کے لیے یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ مسلمانوں کے لشکر میں شامل ہوکر جنگ میں حصہ لیں، لیکن یہ چیز ان پر واجب نہیں ہوگی، البتہ انصاف کی وصولی اور ادائیگی ان پر اسی طرح لازم ہوگی جس طرح مسلمانوں پر ہے۔ اور حاکم یا قاضی یا دیگر حقوق اور معاملات وسزاؤں کے معاملے میں بھی انھیں وہ تمام مہلتیں بلاتفریق حاصل ہوں گی جو دیگر مسلمانوں کا حاصل ہوں گی۔ چنانچہ ان کے ساتھ بھی عدل کا برتاؤ ایسے ہی کیا جائے گا جیسے دیگر مسلمانوں کے ساتھ کیا جائے گا۔

باقی رہا یہ معاملہ کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ نے ان سے جو معاہدہ کیا اور ان پر جو شرائط لگائی تھیں تو وہ ایسا معاہدہ تھا جس پر ان سے صلح کی گئی تھی۔ اور صلح میں ان شرائط کا ذکر بھی کیا گیا تھا اور اس پر وہ لوگ راضی ہوچکے تھے۔ لہذا یہ لازمی تھا کہ وہ تمام شرائط ان پر اسی طریقے سے نافذ کی جائیں جس طرح

طے کی گئی ہیں۔ لیکن جب صلح کا معاہدہ ان شرائط پر محیط نہ ہو جن کی رو سے ان کے ساتھ ایک الگ سلوک کیا جائے گا تو تب صحیح نہیں کہ ان سے مسلمانوں جیسے سلوک کے علاوہ کوئی الگ سلوک کیا جائے سوائے اس کے جس معاملے کے بارے میں شریعت کی نص وارد ہوئی ہے جیسے مسلمان عورتوں سے ان کا نکاح حرام ہونا۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ نے جو اضافی شرائط لگائیں وہ معاہدہ صلح میں شامل تھیں۔ اس چیز کی دلیل خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فعل ہے جو انہوں نے تجارتی ٹیکس کے بارے میں کیا تھا، کیونکہ آپ رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں سے عشر کا چوتھائی حصہ لیا اور ذمیوں سے عشر کا آدھا حصہ وصول کیا، حالانکہ شرعی حکم یہ ہے کہ تجارت پر نہ کسی مسلمان سے ٹیکس لیا جائے گا اور نہ کسی ذمی سے کوئی ٹیکس لیا جائے گا۔ ابو عبید کی روایت ہے کہ حضرت ابو الخیر فرماتے ہیں کہ میں نے رویفع بن ثابت کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إن صاحب المكس في النار - يعني العاشر))

"عاشر یعنی ٹیکس وصول کرنے والا جہنم میں ہے۔" ان ہی کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه))

"جب تم ٹیکس وصول کرنے والے سے سامنا کرو تو اسے قتل کر ڈالو۔" ان ہی ابو عبید کی ایک روایت ہے کہ ابراہیم بن مہاجر فرماتے ہیں کہ میں نے زیاد بن حدیر کو یہ کہتے ہوئے سنا:

((أنا أول عاشر عشَّر في الإسلام قلت: من كنتم تعشِّرون قال: ما كنا نعشِّر

مسلماً ولا معاهداً، كنا نعشِّر نصارى بني تغلب))

''اسلام میں سب سے پہلے ٹیکس وصول کرنے والا شخص میں تھا، میں نے کہا کہ کس سے ٹیکس وصول کیا کرتے تھے آپ لوگ؟ انھوں نے فرمایا کہ ہم نہ تو کسی مسلمان سے ٹیکس وصول کرتے تھے اور نہ کسی ذمی سے، بلکہ ہم صرف بنی تغلب کے عیسائیوں سے ٹیکس وصول کیا کرتے تھے۔'' چنانچہ تجارتی ٹیکس نہ مسلمانوں سے لیا جائے گا اور نہ ذمیوں سے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو مسلمانوں سے وصول کیا تھا وہ زکوٰۃ تھی اور جو ذمیوں سے وصول کیا تھا وہ اس معاہدے کے تحت تھا جو ان سے طے ہوا تھا اور وہ اس پر راضی ہو کر ذمی بن چکے تھے۔ تاہم اس زمانے کے بعد ذمیوں پر جو اضافی ٹیکس وغیرہ عائد کیے گئے وہ محض غلط فہمی اور دور فاروقی میں عائد شرائط کی ظاہری تقلید کی بناء پر ایسا کیا گیا۔ درست بات معلوم نہیں تھی کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے جو ٹیکسز عائد کیے تھے وہ تو صلح کے معاہدے میں شامل تھے جو ذمیوں نے قبول کیے تھے۔ اس کے علاوہ تو سیدنا عمر فاروق نے ذمیوں سے ہر طرح سے بہترین سلوک کرنے کی تاکید فرمائی تھی۔ چنانچہ اس بناء پر ذمیوں کے ساتھ بہترین سلوک کیا جائے گا، اور ان پر شرعی احکام کا نفاذ بھی ہوگا، البتہ اگر معاہدہ صلح میں اگر کچھ مزید شرائط ہوئیں تو ان کی پاسداری بھی من و عن لازمی ہوگی۔

کفار پر اسلام کا نفاذ ضروری ہے

دار الاسلام میں رہنے والا ہر شخص ریاست اسلامیہ کی عمل داری میں داخل ہے، اس پر احکام اسلامیہ کا نفاذ اسی طرح لازمی ہے جیسے مسلمانوں پر یہ احکام نافذ ہوں گے، خواہ وہ باشندہ ذمی ہو، معاہدہ کرنے والا

ہو یا کوئی امان حاصل کرنے والا شخص ہو۔ اس معاملے میں حاکم کو کوئی اختیار حاصل نہیں، بلکہ احکام اسلامیہ بلا تردد سب پر نافذ ہوں گے، کیونکہ اللہ جل شانہ اہل کتاب کے بارے میں فرماتے ہیں: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدۃ:48] ''پس آپ فیصلہ کیجیے ان کے درمیان ان احکام کے مطابق جو اللہ نے نازل کیے اور مت پیروی کیجیے ان کی خواہشات کی اس حق کو چھوڑ کر جو آپ کے پاس آیا ہے۔'' اسی طرح ان سے متعلق ایک آیت میں ہے: ﴿وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ﴾ [المائدۃ:49] ''اور آپ فیصلہ کیجیے ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق اور مت پیروی کیجیے ان کی خواہشات کی، اور اس چیز سے بچتے رہیں کہ وہ آپ کو وحی الٰہی کے کچھ حصے کے بارے میں آزمائش میں ڈال دیں۔'' ایک جگہ فرمایا: ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ﴾ [النساء:105] ''بے شک ہم نے نازل کی آپ کی طرف کتاب سچائی کے ساتھ تاکہ آپ لوگوں کے درمیان اس ہدایت کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ کو عطا کی۔'' چونکہ کتاب اللہ میں بین الناس کا لفظ عام آیا ہے، اس لیے یہ آیتیں مسلم و غیر مسلم سب کے بارے میں یکساں حکم دیتی ہے۔ البتہ ایک آیت میں ہے: ﴿سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائد:42] ''(اہل کتاب) جھوٹ کو سننے والے اور سود کو کھانے والے ہیں، پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو آپ ان کے درمیان فیصلہ فرمائیں یا ان سے اعراض کیجیے۔'' اس آیت میں حکم اس کافر کے بارے میں ہے جو ریاست اسلامیہ میں باہر سے آیا ہو، اور کسی اور کافر سے اپنے مقدمے کا فیصلہ

اسلامی ریاست کے پاس لے آئے، تو اس صورت میں مسلمانوں کو یہ اختیار حاصل ہو گا کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کریں یا ان سے اعراض کریں۔ کیونکہ یہ آیت مدینہ کے ان یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی جو رسول اللہ ﷺ کو چھوڑ گئے تھے، اور چونکہ وہ قبائل تھے جو باقاعدہ ایک ملک کے قائم مقام تھے، لہذا یہ لوگ اسلامی ریاست کے باشندے نہیں تھے بلکہ الگ ملک تھے، اسی لیے مسلمانوں اور ان کے درمیان معاہدے بھی ہوتے تھے۔ اگر کفار مسلمانوں کی حکومت کے ماتحت ہوں گے تو وہ ذمی ہوں گے، یا امان طلب کر کے اسلامی حکم کے تحت رہ رہے ہوں گے، جس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ معاہدین اور امان حاصل کرنے والوں کی طرح اسلام کی تابعداری کو تسلیم کرتے ہوئے آرہے ہیں، تب ان کے درمیان سوائے اسلامی فیصلے کے کوئی فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ اور ان میں سے جو شخص احکام اسلامیہ کے مطابق فیصلے کا انکار کرے حاکم اسے مجبور کرے گا اور اس کی بنیاد پر اس کا مؤاخذہ بھی کرے گا، کیونکہ وہ شخص مسلمانوں کے معاہدے میں داخل ہی اس شرط کو قبول کرنے کی وجہ سے ہوا ہے کہ وہ احکام اسلامیہ کو قبول کرے گا خواہ وہ اس کا معاہدہ ذمہ کا معاہدہ ہو، یا کوئی صلح وغیرہ کا معاہدہ ہو یا امان حاصل کرنے کا معاہدہ ہو۔ جب تک وہ دار الاسلام میں ہے تو اسے اس بابت کوئی تفریق میسر نہیں ہو گی۔

مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجران کے عیسائیوں کی طرف یہ لکھا:

((إن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له))

"بے شک تم میں سے جس شخص نے سود کا معاملہ کیا تو اس کا کوئی عہد نہیں۔" اور بخاری کی روایت ہے

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت نقل کی:

((أن اليهود جاؤا إلى النبي ﷺ برجل وامرأة زنيا فأمر بهما فرجما))

''یہود رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مرد اور ایک عورت کو لے کر آئے جنہوں نے آپس میں زنا کیا تھا چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں فیصلہ فرمایا اور ان دونوں کو سنگسار کیا گیا۔ اور بخاری ہی میں یہ روایت موجود ہے:

((أن النبي ﷺ قتل يهودياً بجارية قتلها على أوضاح لها))

''نبی کریم ﷺ نے ایک یہودی کو اس لیے قتل کیا کہ اس نے ایک باندی کو چاندی کی ڈلی کے معاملے پر قتل کر دیا تھا۔'' یہ تمام یہود مسلمانوں کی رعایا میں سے تھے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب ان کی حکومت نہیں تھی اور وہ مسلمانوں کے غلبے میں ماتحت اور رعایا بن کر رہ رہے تھے۔

البتہ اگر کوئی کام ایسا ہو جو ان کے نزدیک عقائد میں داخل ہو اگرچہ ہمارے نزدیک وہ چیز عقائد کا حصہ نہ ہو تب بھی ہم اس معاملے میں ان سے تعرض نہیں کریں گے، اور وہ چیز اور ان کے اعتقاد کو ایسے ہی چھوڑ دیں گے۔ چنانچہ اگر ان کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ چیز مباح ہے جیسے شراب پینا، تو اس پر ان کو سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ وہ شراب کی حرمت کے قائل ہی نہیں، لہذا ان پر شراب کی سزا نہیں جاری کی جائے گی جیسے کفر کی سزا نہیں ہوگی۔ عقائد کے معاملے میں ہم ان پر احکام اس لیے نافذ نہیں کریں گے کیونکہ ان پر یہ نفاذ دین کے معاملے میں اکراہ اور جبر کہلائے گا، جب کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ﴾

﴿[البقرة:256] ''دین میں کوئی زبردستی نہیں۔'' اور ابو عبید کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إنه من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها))

''جو بھی ان میں سے یہودیت یا اپنی عیسائیت پر قائم رہے تو اسے اس کے دین کے بارے میں آزمائش میں نہیں ڈالا جائے گا۔'' تو ایسی چیز ان پر جبراً نافذ کرنا جو ان کے عقائد کے مخالف ہو، ان کو دین کے معاملے میں فتنے میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ اسی لیے عقائد اور عبادات کے معاملے میں ان پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ اور انہوں نے جزیہ دینا اس بات کے بدلے میں قبول کیا ہے کہ عقائد کے اعتبار سے ان کو کفر پر رہنے دیا جائے گا، تاہم انھیں کفر کے حکم پر رہنے نہیں دیا جائے گا۔ لہذا جو چیز عقائد میں داخل ہے اس چیز پر ان کو سزا دینا ایسا ہی ہے جیسے کہ کفر پر سزا دینا جو ان کا اعتقاد ہے۔ اور یہ بات جائز نہیں۔ اس بنیاد پر کفار پر دارالاسلام میں اسلامی احکام کا نفاذ بالکل اسی طرح واجب ہے جیسے کہ مسلمانوں پر یہ احکام لاگو ہیں۔

جزیہ

جزیہ وہ مخصوص مال ہے جو ذمی غیر مسلموں سے لیا جاتا ہے، ان غیر مسلمین میں تمام اہل کتاب، عرب کے علاوہ مشرکین اور تمام کے تمام کفار داخل ہیں۔ اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ ۝﴾ [التوبة:29] ''قتال کرو ان لوگوں سے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور جس شے کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اسے حرام نہیں

کرتے اور سچے دین کی پیروی نہیں کرتے، ان لوگوں میں سے جنھیں کتاب دی گئی، یہاں تک کہ وہ تابع ہوکر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کردیں۔'' اور ابوعبید نے قیس بن مسلم سے، انھوں نے حسن بن محمد سے روایت نقل کی:

((كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ومن لا، ضربت عليه الجزية، في أن لا تُؤكل له ذبيحة، ولا تنكح له امرأة))

''رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوسیوں کو اسلام کی طرف دعوت دیتے ہوئے لکھا کہ جو شخص اسلام لائے گا اس کا اسلام مقبول ہوگا اور جو اسلام نہ لائے اس پر جزیہ عائد کردیا جائے گا، نہ اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح کیا جائے گا۔'' ابوعبید ہی نے جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں کہ مجوس کے ساتھ مجھے کیا معاملہ کرنا چاہیے، کیونکہ وہ لوگ اہل کتاب بھی نہیں۔ اس پر عبدالرحمن بن عوف نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے:

((سنوا بهم سنة أهل الكتاب))

''ان مجوس کے ساتھ اہل کتاب کی طرح کا معاملہ کرو۔'' اور ابن شہاب نے نقل کیا:

((أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر))

''بے شک رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول فرمایا۔'' اور اسی طرح حضرت عمر

فاروق رضی اللہ عنہ نے اہل فارس سے جزیہ وصول کیا لیکن صحابہ میں سے کسی نے ان پر نکیر نہ فرمائی۔ البتہ عرب کے مشرکین سے نہ تو صلح ہوگی اور نہ اہل ذمہ کا معاملہ ہوگا، انھیں اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ اسلام لے آئیں تو چھوڑ دیا جائے گا ورنہ ان سے جنگ کی جائے گی۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں:

﴿ سَتُدْعَوْنَ اِلٰى قَوْمٍ اُولِيْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ﴾[الفتح:16] ''عنقریب تمہیں ایسی قوم سے جنگ کی طرف بلایا جائے گا جو بہت سخت طاقت والی ہوگی، جن سے یا تم قتال کرو گے یا وہ مسلمان ہو جائیں گے۔'' مطلب یہ ہے کہ ان کے مسلم ہونے تک ان سے قتال کرو گے۔ یہ آیت ان بت پرستوں کے بارے میں نازل ہوئی جو عرب میں رسول اللہ ﷺ سے قتال کیا کرتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ ان سے اس وقت تک جنگ کی جائے گی جب تک وہ مسلم نہ ہو جائیں۔ اور حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((أمر رسول الله ﷺ أن يقاتل العرب على الإسلام، ولا يقبل منهم غيره، وأمر أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون))

رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا کہ اہل عرب سے اسلام کے معاملے پر قتال کرو، ان سے اسلام کے علاوہ کچھ اور قبول نہ کیا جائے، اور اہل کتاب سے اس بات پر قتال کیا جائے کہ وہ تابع ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کرنا شروع کر دیں۔'' ابو عبید فرماتے ہیں کہ ہم سمجھتے ہیں کہ حسن نے اہل عرب بول کر یہاں وہ مشرکین مراد لیے ہیں جو اہل کتاب نہیں۔ کیونکہ عرب میں سے جو لوگ اہل کتاب تھے ان سے تو رسول اللہ ﷺ نے جزیہ وصول کیا تھا جو احادیث میں صراحت کے ساتھ بیان ہوا ہے، اس کے

برعکس رسول اللہ ﷺ سے یہ ثابت نہیں کہ آپ ﷺ نے اہل عرب میں سے کسی بت پرست سے جزیہ لیا ہو۔ سورۃ الفتح اور سورۃ التوبہ کے نزول کے بعد آپ ﷺ نے ان سے سوائے اسلام یا جنگ کے اور کوئی بات قبول نہیں فرمائی۔ اور یمنی اور نجرانی لوگ اہل عرب تھے، ان سے جزیہ لینے کی جو روایات منقول ہیں وہ روایات صرف وہاں کے اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ سے جزیہ لینے کے بارے میں ہیں، ان میں کسی بھی عربی بت پرست سے جزیہ لینے کی کوئی بات نہیں۔

خلیفہ کے لیے مناسب ہے کہ ان باتوں کی وضاحت کرے کہ جزیہ کس سے وصول کیا جائے گا، اس جزیہ کی مقدار کتنی ہوگی، اس کی ادائیگی کب ضروری ہوگی، اور یہ بھی واضح کرنا ضروری ہے کہ یہ جزیہ ان سے ہر سال میں ایک بار لیا جائے گا۔ اور یہ بھی واضح کرے کہ مال دار شخص سے اتنا اور کم مال دار شخص سے اس قدر جزیہ لیا جائے گا، کسی فقیر یعنی غریب سے کوئی جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ ''ہاتھ سے جزیہ ادا کریں'' یعنی وہ اپنی قدرت و وسعت سے جزیہ ادا کریں۔ اور یہ واضح کرے کہ عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، جزیہ صرف اس مرد سے لیا جائے گا جو بالغ ہے اور اپنے دفاع پر قادر ہے۔ نافع نے اسلم یعنی عمر رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام سے روایت نقل کی ہے:

((أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد أن يقاتلوا في سبيل الله، ولا يقاتلوا إلاّ من قاتلهم، ولا يقتلوا النساء ولا الصبيانا ولا يقتلوا إلاّ من جرت عليه الموسىا وكتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلاّ على من جرت عليه الموسى))

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلامی لشکروں کے کمانڈروں کو لکھا تھا کہ وہ اللہ کی راہ میں جہاد کریں، اور صرف اس سے لڑیں جو ان سے لڑتا ہے، اور عورتوں اور بچوں کو قتل نہ کریں، اور سوائے ان کے کسی کو قتل مت کریں جن پر استرہ چلا ہو، اور ان کی طرف یہ بھی لکھا کہ وہ جزیہ عائد کریں، لیکن عورتوں اور بچوں پر جزیہ نہ لگائیں، یہ جزیہ بھی صرف ان لوگوں پر عائد کریں جن پر استرہ چلا ہو۔'' ابو عبید فرماتے ہیں کہ مراد یہ تھی کہ جس کے جسم پر بال اگ آئے ہوں۔ اور فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بابت اصل کی حیثیت رکھتی ہے کہ جزیہ کس پر عائد ہوگا اور کس پر نہیں، چنانچہ انھوں نے عاقل مردوں پر جزیہ عائد کیا، بچوں اور عورتوں پر عائد نہیں کیا تھا۔ اور چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فعل پر کسی نے نکیر نہیں کی تو یہ صحابہ کا اجماع ہو گیا۔ اس بات کی تائید اس خط سے بھی ہوتی ہے جو رسول اللہ ﷺ نے یمن میں حضرت معاذ کی جانب بھیجا تھا:

((إن على كل حالم ديناراً))

''بے شک ہر سمجھ دار شخص پر ایک دینار جزیہ لازم ہے۔'' دیکھیں اس روایت میں عورتوں اور بچوں کو چھوڑ کر سمجھ دار شخص کو مخصوص کیا گیا کہ جزیہ اس پر لازم ہے۔ جہاں تک ایک روایت میں سمجھ دار مرد اور سمجھ دار عورت کا تذکرہ ہے تو وہ روایت محدثین کے نزدیک محفوظ نہیں، بلکہ جو حدیث محفوظ اور ثابت شدہ ہے اس میں سمجھ دار مرد کا تذکرہ ہے عورت کا نہیں۔ اور اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کا حکم ہو، کیونکہ اس وقت مشرکین مردوں کے ساتھ ان کی عورتیں اور بچے بھی قتال کیا کرتے تھے۔ اس لیے یہ حکم پہلے تھا، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے عملاً

عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہ لے کر اس حکم کو منسوخ فرما دیا، اور بعد ازاں عمر فاروق بھی اسی طریقے پر گامزن رہے۔ اور غیر مسلموں سے جو جزیہ لیا جائے گا، اس میں جزیہ کی ادائیگی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ احکام اسلامیہ کی تابعداری بھی مکمل کریں۔ فرمان خداوندی: ﴿حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ﴾ [التوبة:29] ''یہاں تک کہ وہ تابعدار ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کر دیں۔'' میں تابعداری سے مراد یہی ہے کہ وہ احکام اسلامیہ کے تابع ہو جائیں اور اپنے کفر کی کوئی بات ظاہر نہ کریں اور نہ کوئی ایسا کام ظاہر کریں جو دین اسلام میں حرام ہو، اور یہ کہ ملک میں اسلام ہی وہ واحد مذہب ہو جو سب پر غالب ہو، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((الإسلام يعلو و لا يعلى عليه))

''اسلام غالب ہوتا ہے، کوئی اور مذہب اس پر غالب نہیں ہوتا۔''

عشری، خراجی اور صلح والی زمینیں

ابو عبید فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد آنے والے خلفاء کو ہم دیکھتے ہیں کہ زمینوں کے معاملات میں بنیادی طور پر انھوں نے تین قسم کے احکام لاگو کیے: اول وہ زمینیں جن کے مالکوں نے اسلام قبول کر لیا۔ ایسی زمینیں ان ہی کی ملکیت میں باقی رکھی گئیں، انھیں عشری زمین کہا جاتا ہے، ان کے مالکوں پر عشر (کل پیداوار کا دسواں حصہ یعنی دس فیصد) کے سوا کچھ واجب نہیں۔ اور ایک وہ زمین جو بطور صلح فتح کی گئی، اور صلح میں اس زمین پر متعیّن ٹیکس عائد کیا گیا تھا۔ ان زمینوں کا حکم یہی ہے کہ ان کے بدلے جس چیز پر صلح کی گئی ہے وہی چیز لازم ہوگی، ان کے مالکوں پر اس بدل صلح سے زائد کچھ لازم نہ

ہوگا۔ اور ایک قسم کی زمین وہ ہے جو غلبے کے نتیجے میں حاصل کی جائے۔ اس کا کیا حکم ہے، اس بارے میں مسلمانوں کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ اس کا حکم مال غنیمت والا حکم ہوگا، یعنی خمس نکال کر بقیہ زمین غانمین کے ہاتھوں پر تقسیم کر دی جائے گی۔ چنانچہ پانچ اخماس میں سے چار تو ان مجاہدین میں تقسیم کر دی جائے گی جن لوگوں نے اس زمین کو فتح کیا ہے اور بقیہ رہ جانے والا ایک خمس ان مستحقین کے لیے ہوگا جنھیں اللہ جل شانہ نے قرآن میں ذکر فرمایا۔ اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ اس زمین کا حکم اور اس بابت فیصلہ کرنا امام المسلمین کا حق ہے، اگر وہ بہتر سمجھے تو اسے غنیمت قرار دے کر خمس حاصل کر لے اور بقیہ زمین غانمین میں اسی طرح سے تقسیم کر دے جس طرح رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمینوں کو تقسیم کیا تھا، اور اگر اسے بہتر معلوم ہو تو وہ اس زمین کو مال فے قرار دے کر تقسیم ہی نہ کرے، البتہ مال فے کے طور پر وہ زمین تمام مسلمانوں ہی کے لیے موقوف رہے گی جب تک مسلمان باقی ہیں، جیسا کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا فرمایا تھا۔ چنانچہ یہ اس زمین کے احکام ہیں جسے فتح کیا جاتا ہے۔ یہاں تک ابو عبید کا اقتباس ختم ہوا۔

چنانچہ اسلام میں بعثت محمدی ﷺ کے بعد سے لے کر آج تک بلکہ جب تک اللہ اس زمین اور اہل زمین کا وارث ہے تب تک تین ہی احکام کے مطابق ہوگی، یعنی یا عشری زمین ہوگی، یا خراجی زمین ہوگی یا پھر صلح والی زمین ہوگی۔

عشری زمین وہ زمین ہے جس سے حاصل ہونے والی پیداوار کی زکوٰۃ کے طور پر عشر (دس فیصد) یا آدھا عشر (پانچ فیصد) وصول کیا جائے گا، اور یہ زمین عشری زمین کہلاتی ہے۔ اس کا یہ نام اس کی پیداوار پر آنے والی زکوٰۃ ہی کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔

یہ حکم ہر اس زمین کا ہے جس کے مالکوں نے ابتدا میں اسلام قبول کر لیا تھا، جیسے مدینہ منورہ اور انڈونیشیا کی زمین۔ چنانچہ مدینہ والے رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد آنے والے خلفاء کو اپنی زمینی پیداوار کی زکوٰۃ کے طور پر عشر کے سوا کچھ نہیں دیا کرتے تھے۔

اسی طرح عشری زمین کا حکم پورے جزیرہ عرب پر لاگو ہوگا، خواہ ان زمینوں کے مالکین مدینہ والوں کی طرح اسلام لائے ہوں یا انہیں مکہ کی طرح بزور بازو فتح کیا گیا ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے مکہ کی زمین کو ان کے مالکوں کے ہاتھ میں رہنے دیا تھا، ان سے وہ زمین لی نہیں گئی۔ یہ اس لیے کہ عرب مشرکین سے اللہ تعالیٰ نے سوائے اسلام کے کسی اور چیز کو قبول نہیں کیا، یا وہ اسلام لائیں یا جنگ کے لیے آجائیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو انہی میں سے چنا تھا، اور قران بھی انہی کی لغت میں نازل فرمایا تھا، اس بناء پر اہل عرب ہی قران کو سمجھنے پر زیادہ قادر تھے۔ چنانچہ اسی لیے ان سب لوگوں پر لازم کیا گیا کہ وہ اسلام کو قبول کر لیں، اور ان میں سے جو اسلام نہ لائے اسے قتل کر دیا جائے، شرک پر باقی رہتے ہوئے ان سے جزیہ قبول نہیں فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے عرب کو اس ذلت سے محفوظ رکھا۔ چنانچہ ان کی جانوں پر کوئی جزیہ عائد نہیں ہوا، اور نہ ہی ان کی زمین پر کوئی ٹیکس لگایا گیا، بلکہ تمام کے تمام جزیرہ عرب کی زمین کو عشری زمین قرار دیا گیا، ان کے مالکین اسلام لائے ہوں یا وہ زمینیں بزور بازو فتح کی گئی ہوں، اور فتح کے بعد ان کے مالکین مسلمان ہو گئے ہوں۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو حکم دیا کہ وہ جزیرہ عرب سے نکل جائیں تاکہ اس جزیرہ عرب میں دین اسلام کے سوا کچھ بھی باقی نہ رہے۔ مسند دارمی میں ابو عبیدہ بن جراح کے توسط سے یہ روایت مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے جو آخری بات فرمائی وہ یہ تھی:

((أخرجوا اليهود من الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب))

''یہود کو حجاز اور اہل نجران کو جزیرہ عرب سے نکال دو۔'' چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے انہیں یہاں سے نکال دیا۔ اسی لیے دور نبوی ﷺ سے لے کر آج تک جزیرہ عرب کی زمینوں پر ہونے والی پیداوار پر سوائے زکوٰۃ کے کچھ بھی نہیں لیا جائے گا۔

اسی طرح ہر وہ زمین عشری زمین بن جائے گی جسے مسلمان اسلحہ کے زور پر فتح کریں اور امام وہ زمین ان کے مابین تقسیم کر دے، جیسے خیبر کی زمین۔ یا وہ زمین جس کے کچھ حصے پر امام مسلمانوں کو مقرر کر دے جیسے شام اور حمص میں اسلامی لشکر کا معاملہ ہوا۔ احوص بن حکیم کی روایت ہے کہ جن مسلمانوں نے حمص کو فتح کیا تھا وہ حمص میں داخل نہیں ہوئے تھے، بلکہ ان کا لشکر نہر اَربد پر بس گیا اور وہاں کی زمین انھوں نے آباد کر لی، چنانچہ حضرت عمر فاروق اور عثمان غنی نے انھیں اسی زمین پر برقرار رکھا۔ اور اسی طرح ایک روایت یہ ہے کہ جب شام کے علاقوں میں اللہ نے مسلمانوں کو فتوحات سے نوازا اور انھوں نے دمشق اور حمص والوں سے صلح کر لی تو انھیں اچھا نہ لگا کہ ان علاقوں میں اس حیثیت سے داخل ہوں کیونکہ نہ تو وہاں اسلام کا غلبہ تھا اور نہ دشمنان اسلام کا خون بہایا گیا تھا، چنانچہ اسلامی لشکر نے مرج بردہ میں، میزہ اور مرج شعبان کے درمیان ڈیرے ڈال لیے۔ اور بردہ کی دونوں اطراف میں گھاس کے میدان تھے جو دمشق والوں کے تھے، البتہ ان کے آس پاس کے میدان کسی کے قبضے میں نہیں تھے، چنانچہ اسلامی لشکر وہاں رہائش پذیر ہو گیا۔ یہ بات جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو آپ نے انھیں اس حالت پر برقرار رکھا، اور آپ کے بعد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے بھی انھیں وہاں

برقرار رکھا۔ اور پھر یہ علاقے ان ہی کے پاس رہے، وہ سوائے عشر کے کوئی خراج وغیرہ نہیں دیتے تھے۔ کیونکہ یہ زمینیں وہ تھیں جن کی ابتدائی مالک ہی مسلم تھے، اور ان پر اس سے پہلے خراج نہیں لگایا گیا تھا۔

اور اسی طرح وہ زمین بھی عشری کہلائے گی جو بزور بازو فتح کرنے کے بعد لوگوں کو جاگیر کے طور پر دیا کرتا تھا، اور وہ زمینیں جن کے مالک مسلمانوں کے خوف سے فرار ہو کر چھوڑ چکے ہوں، یا وہ اس ملک کی ملکیت میں تھیں جو مسلمانوں نے فتح کیا، یا اس ملک کے حکمرانوں، باشندوں یا رشتہ داروں کی ملکیت میں تھی۔ جیسا کہ مدینہ کے بعض قدیم مشائخ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے رجسٹروں میں یہ بات پائی کہ انھوں نے کسریٰ اور اس کے اہل خانہ کی املاک کو، اور اسی طرح ہر اس شخص کی ملکیت کو جو اپنی زمین سے بھاگ گیا یا جنگ میں مارا گیا تھا یا پانی یا جھاڑیوں میں جا کر چھپ گیا تھا ان سب کی املاک کو الگ سے خاص کر لیا تھا، اور آپ ان زمینوں میں سے جسے چاہیں جاگیر دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس زمین سے بھی عشر وصول کیا جاتا تھا، اس لیے ایسی زمین بھی عشری کہلاتی ہے اگرچہ وہ ریاستی جنگ کی بنیاد پر فتح کی گئی تھی، کیونکہ یہ زمینیں نہ تو اپنے مالکوں کی ملکیت میں رہی تھیں اور نہ ہی ان پر خراج عائد کیا گیا تھا، بلکہ ابتدا ہی سے ان زمینوں کے مالک وہ مسلمان تھے جنھیں امام المسلمین نے وہ جاگیر کے طور پر دی تھی۔

اور یہی حکم ہر اس زمین کا ہوگا جو اگرچہ ابھی تک مسلمانوں نے فتح نہیں کی لیکن اس کے باوجود امام وہ جگہ کسی کو جاگیر میں دے دے، چنانچہ وہ زمین جب بعد میں مسلمانوں کے ہاتھوں فتح ہوگی تو وہ بھی عشری کہلائے گی، اور جسے پہلے عطا کی گئی تھی اسی کو ملے گی۔ جیسے رسول اللہ ﷺ نے حضرت تمیم داری رضی

اللہ عنہ کو خلیل نامی بستی میں حبری، حبرون، مرحون اور عینون کی زمین جاگیر میں عطا فرمائی تھی۔ وہ اس لیے کہ جب حضرت تمیم داری رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک وفد لے کر حاضر ہوئے تو انھوں نے آپ ﷺ سے درخواست کی کہ اگر یہ علاقے مسلمان فتح کر لیں تو یہ زمینیں مجھے جاگیر میں دے دی جائیں، اور آپ ﷺ نے ان کی اس درخواست کو منظور فرمایا کر اس بابت انھیں تحریر بھی لکھوا دی، اس تحریر پر جناب عمر فاروق رضی اللہ عنہ گواہ بھی تھے۔ چنانچہ جب دور فاروقی میں اللہ نے مسلمانوں کے ہاتھوں وہ جگہ بھی فتح فرما دی تو تمیم داری نے فاروق اعظم سے اس زمین کا مطالبہ کیا، جناب فاروق نے رسول اللہ کے وعدے کو پورا کرتے ہوئے وہ زمین ان کے سپرد کر دی۔ اسی طرح کی روایت ابو عبید نے بھی نقل فرمائی ہے۔ اور یہی عشر کا حکم ہر اس زمین کا ہوگا جو امام المسلمین ریاست کی ملکیت میں عشری زمینوں میں سے بطور جاگیر کسی کو عطا کرے گا، جیسے رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلال بن حارث مزنی کو پورا عقیق جاگیر میں دے دیا، عقیق مدینے کے قریب ایک زمین تھی جو مکمل عشری زمین تھی۔ یہی تفصیل ابو عبید کی روایت میں موجود ہے۔

پھر اسی طرح وہ زمینیں بھی عشری ہو جاتی ہیں جنھیں کوئی انسان آباد کرے، وہ آبادی کسی بھی قسم کی ہو سکتی ہے، اور وہ آبادی کسی بھی قسم کی زمین پر ہو سکتی ہے، یعنی اول: عشری زمین پر جیسے عرب یا انڈونیشیا کی زمینیں، اور ہر وہ زمین جس کے مالکین نے اسلام قبول کر لیا ہو۔ ثانیاً: وہ آبادی خراجی زمینوں پر ہو جیسے عراق، شام، مصر اور ان کے علاوہ دیگر مفتوحہ علاقوں کی زمینیں۔ ترمذی کی روایت میں حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من أحيا أرضاً ميتة فهي له))

"جس شخص نے کسی بنجر زمین کو آباد کیا تو وہ زمین اسی کی ہے۔" اور ترمذی کی ایک اور روایت میں سعید بن زید رسول اللہ ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق))

"جس شخص نے کسی بنجر زمین کو آباد کیا وہ اسی کی ہے، اس میں کسی ظالم کو کوئی حق نہیں۔"

زمینوں کی یہ تمام کی تمام اقسام عشری ہیں، اور ان کی سیرابی اگر بارانی پانی سے ہوتی ہو تو ان میں صرف پیداوار کا عشر یعنی دس فیصد ہی واجب ہوتا ہے۔ اور اگر ان کی سیرابی کنوؤں، نہروں یا ڈولوں وغیرہ کے ذریعے سے ہوتی ہو تو کل پیداوار کا نصف عشر یعنی پانچ فیصد واجب ہوتا ہے۔ اس کی شرح نہ کم زیادہ ہوتی ہے اور نہ تبدیل ہوتی ہے، اگرچہ اس کے مالکان بدلتے رہیں، کیونکہ زمین کی صفت تو اسی حالت میں باقی رہتی ہے، اس میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہ وہ زمینیں ہیں جن کے مالکان اسلام لائے، یا شروع ہی سے اس کا مالک کوئی مسلمان بنا، یا یہ جزیرہ عرب کی زمین ہے۔ اور زمین کی یہ صفت ہمیشہ ہمیشہ قائم رہے گی اگرچہ یہ مسلم کے ہاتھوں سے نکل کر کسی کافر کی ملکیت میں آجائے، تب بھی زمین کی صفت اس کے ساتھ خاص ہی رہے گی، چنانچہ اس زمین میں پیداوار پر زکوٰۃ کے طور پر عشر کی ادائیگی ہی لازمی رہے گی، اور اگر کوئی پیداوار حاصل ہی نہ ہو تو اس میں زکوٰۃ لازم نہیں۔ اسی لیے رہائشی پلاٹ پر اس وقت تک کوئی زکوٰۃ لازم نہیں جب تک اس میں فصل نہ اگائی جائے، اس کے علاوہ اگر اس زمین کو تجارت کے لیے خریدا جائے تب چونکہ یہ تجارتی سامان کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے اس لیے اس وقت

اس میں تجارتی مال والی زکوٰۃ بھی لازم ہوگی۔

عشری زمین اپنے مالکوں کی ذاتی ملکیت میں ہوتی ہے، وہ لوگ اس زمین کے بھی مالک ہوتے ہیں اور اس کے فوائد یعنی پیداوار کے بھی مالک ہوتے ہیں، اور اس زمین میں ہر قسم کے تصرفات کرنے میں بھی خود مختار ہوتے ہیں، یعنی اسے بیچ سکتے ہیں، تجارت، رہن، تحفہ اور وقف وغیرہ کے کاموں میں بھی اسے لا سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ زمین مالک کی موت کی صورت میں اس کی میراث کے طور پر ترکہ میں بھی شامل ہوتی ہے، یہ زمین مالک کی رضامندی کے علاوہ حاصل نہیں کی جا سکتی، اور اگر ریاست زمین کے مالک سے زمین لینا چاہے تو مالک کو زمین اور اس کی پیداوار کی قیمت ادا کرے گی۔ ہاں اگر زمین کا مالک زمین کو تین سال تک بغیر پیداوار کے چھوڑے رکھے تب وہ زمین اس سے لے کر کسی اور کو دے دی جائے گی، خواہ اس زمین کی ملکیت مالک کو کسی بھی طرح سے حاصل ہوئی ہو، یعنی اس نے خریدی ہو، یا وراثت میں ملی ہو یا جاگیر کے طور پر ملی ہو یا اس نے بنجر زمین کو آباد کر کے ملکیت حاصل کی ہو، کیونکہ اصل اعتبار زمین کو غیر آباد رکھنے پر ہے، زمین کے مالک ہونے کی وجہ سے یہاں کوئی بحث نہیں۔ اسی لیے عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بلال بن حارث مزنی سے عقیق کی زمین اس لیے واپس لے لی تھی کیونکہ انھوں نے اسے آباد نہیں کیا تھا، اور فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے تمہیں یہ جاگیر اس لیے نہیں دی تھی کہ لوگوں کو یہاں آنے سے روکو، بلکہ تمہیں یہ جاگیر آباد رکھنے کے لیے عطا کی تھی، لہذا جتنی زمین کو تم آباد کر سکتے ہو اب اتنی رکھ لو اور باقی زمین واپس لوٹا دو۔ اس پر حضرت بلال نے فرمایا کہ اللہ کی قسم! میں تو ایسا کچھ نہیں کروں گا، مجھے یہ جاگیر اللہ کے رسول ﷺ نے دی تھی، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کی قسم! تمھیں یہ ضرور کرنا پڑے گا۔ چنانچہ آپ نے بلال سے وہ زمین واپس لے لی جسے وہ آباد نہیں کر سکے تھے اور

اس کے بدلے میں انھیں کچھ مال نہیں دیا، اور یہ زمین دیگر مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرما دی۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے یہی بات منبر پر فرمانا بھی منقول ہے، امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں روایت نقل فرمائی کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

((من أحيا أرضاً فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين))

''جس شخص نے کسی زمین کو آباد کیا وہ زمین اسی کی ہے، اور زمین کو آباد نہ رکھنے والے کو تین سالوں کے بعد اس زمین پر کوئی حق نہیں۔'' اسی طرح ابن حجر نے فتح الباری میں عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان نقل فرمایا: ''جس شخص نے کسی زمین کو تین سال معطل (غیر آباد) رکھا، اور کسی اور نے آکر اسے آباد کر لیا تو وہ زمین اسی آباد کرنے والے کی ہے۔'' چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع منعقد ہو گیا کہ جس شخص نے کسی زمین کو تین سال تک غیر آباد رکھا تو وہ زمین اس سے لے کر کسی اور کو دے دی جائے گی۔

اور خراجی زمین وہ زمین ہے جو مسلمانوں کے لشکر نے بزور طاقت فتح کی ہو، لیکن وہ زمین مجاہدین میں تقسیم نہ کی گئی ہو، بلکہ امام المسلمین نے وہ زمین اصل مالکوں کی ملکیت میں ہی چھوڑ کر اس پر خراج (ٹیکس) لگا دیا ہو۔ اس بابت اصل دلیل یہ ہے کہ جب دور فاروقی میں عراق، شام اور مصر فتح ہوئے تو مسلمان مجاہدین نے ان زمینوں کو اسی طرح تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا جیسے رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمینوں کو تقسیم کیا تھا۔ ان مطالبہ کرنے والوں میں سب سے آگے حضرت بلال، عبد الرحمن اور زبیر رضی اللہ عنہم تھے، البتہ حضرت علی اور معاذ کا حضرت عمر سے یہ مطالبہ تھا کہ ان زمینوں کو تقسیم نہ کیا

جائے۔ ابوعبید کی روایت کے مطابق حضرت عمر جابیہ میں تشریف لائے تو وہاں کی زمینیں مسلمانوں میں تقسیم کرنے کا ارادہ فرمایا، اس موقع پر حضرت معاذ نے حضرت عمر سے کہا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو صورتحال ایسی ہو جائے گی جو آپ بھی پسند نہیں کرتے۔ اگر آج کے دن آپ ان زمینوں کو تقسیم کر دیا تو ایک بڑا خطہ زمین ایک چند لوگوں کی ملکیت میں آجائے گا، پھر جب یہ لوگ دنیا سے چلے جائیں گے تو یہ پورا خطہ زمین ایک ایک مرد اور عورت کی ملکیت میں ہو جائے گا۔ تو جب ان کے بعد والے لوگ جو اسلام میں آئیں گے تو ان کے ہاتھ کچھ نہیں لگے گا۔ لہذا کوئی ایسی چیز سوچو جو ابھی اور بعد میں آنے والے دونوں قسم کے لوگوں کی بھلائی میں ہو۔ لیکن حضرت بلال اور ان کے ساتھیوں نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ شدت کے ساتھ مطالبہ کرنا شروع کر دیا، یہاں تک کہ حضرت عمر فرمانے لگے کہ اے اللہ! آپ مجھے بلال اور اس کے ساتھیوں سے کافی ہو جائیں۔ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ نے اس بارے میں مہاجرین اور انصار سے مشورہ بھی کیا۔ اور انہوں نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ میں ان زمینوں کو ان کے کسانوں سمیت ان کے ہاتھوں میں رہنے دوں، اور اس پر ٹیکس عائد کر دوں، اور ان کی جانوں پر جزیہ لگا دوں جسے وہ ادا کریں گے۔ تو یہ ٹیکس اور جزیہ مسلمان مقاتلین کے لیے بھی مدد کا سامان بنے گا اور ان کی اولاد کے لیے بھی اور ان لوگوں کے لیے بھی جو ان کے بعد آئیں گے۔ تم دیکھ رہے ہو کہ یہ اتنے سارے راستے اور پل تعمیر کیے جا رہے ہیں، ان کے لیے بھی کچھ افراد کی ضرورت ہے جو کام کریں، کیا تم یہ بڑے بڑے شہر نہیں دیکھ رہے، شام، جزیرہ، کوفہ، بصرہ اور مصر! یہاں بھی ضروری ہے کہ ان علاقوں کو اسلامی لشکر سے بھرا جائے، اور ان کو امداد کی ضرورت ہوگی، تو اگر زمین اور کسان سارے کے سارے تقسیم کر دیے جائیں تو ان لوگوں کو کہاں سے مال دیا جائے گا؟ تو سب نے کہا

کہ آپ ہی کی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے، جو آپ نے کیا اور سوچا یہ بہت بہتر ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان کے سامنے اپنی رائے کے حق میں مال فے کے بارے میں نازل شدہ اس آیت سے بھی استدلال کیا: ﴿وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ﴾ [الحشر: 10] ''اور وہ لوگ جو ان کے بعد آئے وہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے۔'' چنانچہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے استدلال میں فرمایا کہ بعد میں جو صحابہ کی اولاد آئے گی، تابعین اور تبع تابعین اور جو ان کے بھی بعد میں قیامت تک آئیں گے، وہ سب اس مال فے کے حقدار ہوں گے۔

یہ وجہ تھی جس کی بنیاد پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی فکر یہ تھی کہ ایک دائمی مصرف ریاست اسلامیہ کے پاس موجود ہو جس سے ہمیشہ لشکر پر خرچ کیا جائے، اور اسی سے عطیات وغیرہ مہیا کیے جائیں، اور اسی سے ریاست اسلامیہ کے دیگر مصالح میں خرچہ وغیرہ کیا جائے اور بعد کے زمانوں میں آنے والے ضرورت مندوں کی کفالت بھی کی جائے۔ ان اخراجات کا تقاضا بہر حال یہ ہے کہ ایک ایسا دائمی مصرف موجود ہو جو ختم نہ ہو، چنانچہ سورہ حشر میں مال فے سے متعلق نازل ہونے والی آیات میں غور و فکر نے انھیں اس نتیجے پر پہنچایا مسلمانوں کی فتح کردہ اراضی کو تقسیم کرنے سے انھوں نے انکار فرمادیا، اور فیصلہ فرمایا کہ یہ اراضی اصل مالکوں کے ہاتھوں میں ہی محبوس رہے اور اس کے بدلے میں ان پر ٹیکس عائد کر دیا جائے تاکہ لشکر اسلامی کے اخراجات کی کفالت کے لیے ایک مصرف تا حیات موجود رہے۔ اصل یہ فکر تھی جس کی بنیاد پر جناب عمر فاروق نے مسلمانوں کے مابین مفتوحہ زمینوں کو تقسیم

نہیں کیا تھا، بخاری میں موجود ان کے اس فرمان میں بھی اسی بات کی وضاحت کی گئی ہے:

((أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بَبَّانًا ليس لهم شيء ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي ﷺ خيبر ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها))

"قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے اگر مابعد میں آنے والے لوگوں کے خالی اور بلا اسباب رہ جانے کا خوف نہ ہوتا تو میں یہ تمام مفتوحہ اراضی مسلمانوں کے درمیان اسی طرح تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی اراضی کو تقسیم کیا تھا، البتہ میں اس اراضی کو مابعد آنے والے لوگوں کے لیے خزانے کے طور پر چھوڑنا چاہتا ہوں جسے وہ بھی تقسیم کر کے کھائیں گے۔"

ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خراجی زمین درحقیقت تمام مسلمانوں کی ملکیت اور ان ہی کے لیے محبوس کی گئی ہے، وہ پرانے مالکوں کے ہاتھ بطور ملکیت نہیں، بلکہ صرف اس غرض سے ہے کہ وہ اسے مسلمانوں کی نیابت میں آباد رکھیں اور اس میں غلہ اگائیں، اور زمین پر قبضے اور وہاں سے غلہ حاصل کرنے کے بدلے میں وہ ٹیکس ادا کریں، چنانچہ وہ لوگ زمین کے مالک نہیں ہوتے، ہاں زمین کے فوائد پر انھیں مالک بنا دیا جاتا ہے۔ اسی لیے بہت سے صحابہ کرام اور دیگر ائمہ کے نزدیک تو اس زمین کی خرید و فروخت بھی درست نہیں، ان ہستیوں میں سیدنا عمر، علی، ابن عباس، عبداللہ بن عمر، اوزاعی اور مالک رضی اللہ عنہم وارضاہم شامل ہیں۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں:

((لم يزل أئمة المسلمين يَنْهَون عن شراء أرض الجزية، ويكرهه علماؤهم))

"ائمہ مسلمین ہمیشہ جزیہ کی زمین کی خریداری سے منع ہی فرماتے رہے ہیں، اور علماء اسے ناپسند کرتے ہیں۔ "شعبی کی روایت ہے کہ عتبہ بن قرقد نے فرات کے کنارے ایک زمین خریدی، تاکہ اس میں بانس اگائیں، یہ بات جب حضرت عمر کے علم میں آئی تو آپ نے فرمایا: "تم نے یہ زمین کس سے خریدی؟ جواب دیا کہ مالکوں سے۔ اس کے بعد جب مہاجرین وانصار جمع ہوئے، تو آپ نے فرمایا اس زمین کے مالک تو یہ لوگ ہیں، کیا تم نے ان سے زمین خریدی؟ انھوں نے کہا کہ نہیں، اس پر حضرت عمر فرمانے لگے کہ پھر وہ زمین تم نے جس سے خریدی ہے اسی کو واپس لوٹا دو اور اپنا مال واپس لے لو۔ ذمیوں سے خراجی زمین لینے کو ناپسند اس لیے فرمایا کیونکہ وہ زمین مسلمانوں کے لیے روکی گئی ہے، لہذا وہ وقف زمین کے مشابہ ہوگئی جو بیچی نہیں جاتی۔ اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ذمیوں سے اس زمین کا خریدنا مسلمان کو خراج کی ادائیگی کا پابند بنا دے گا۔ اور مسلمانوں کا نظریہ تھا کہ خراج ایک ذلت ہے جو مسلمان پر نہیں ہونی چاہیے۔ اسی لیے وہ کہا کرتے تھے کہ جس نے خراج کو قبول کر لیا گویا کہ اس نے ذلت کا اقرار کر لیا۔ البتہ ان صحابہ کے علاوہ دیگر بعض صحابہ اور فقہاء ایسے بھی ہیں جنہوں نے ذمیوں سے ایسی زمین خریدنے پر جواز کا فتوی دیا۔ جیسا کہ بعض صحابہ نے جزیے کی زمینیں خریدی تھیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایسی ہی ایک زمین دہقان سے خریدی تھی۔ اور امام سفیان بن ثوری فرماتے ہیں کہ جب امام مفتوحین کو ان کی زمین پر باقی رکھے تو وہ اس کے وارث بھی بنتے ہیں اور اسے بیچ بھی سکتے ہیں۔ اسی طرح کی روایت ابن سیرین اور قرطبی سے بھی منقول ہے۔ حضرت احمد بن حنبل سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

((إن كان الشراء أسهل، يشتري الرجل ما يكفيه ويغنيه عن الناس))

''اگر خریدنے میں ہی سہولت ہو تو انسان اتنا خریدے جو اس کے لیے کافی ہو اور اسے لوگوں کی احتیاج سے بچا سکے۔''

اگر ان مفتوحہ زمینوں کا باریک بینی سے جائزہ لیا جائے جن کے مالکین کو ان زمینوں پر خارج کے بدلے میں برقرار رکھا گیا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمینیں ابتداء اسلام ہی سے وراثت میں چلی آ رہی ہیں، یعنی ہر نسل میں بیٹوں نے اپنے آباء و اجداد سے اسے وراثت میں حاصل کیا ہے، اور اس بابت کسی صحابی یا مسلمان کا انکار بھی منقول نہیں ہے۔ یہ چیز اس بات کی واضح دلیل ہے کہ خراجی زمین بھی عشری زمین کی طرح وراثت میں منتقل ہوتی ہے، البتہ خراجی زمین میں خود زمین وراثت میں نہیں جاتی بلکہ وراثت میں ان کی دائمی منفعت منتقل ہوتی ہے، کیونکہ زمین کی اصل ملکیت تو تمام کے تمام مسلمانوں کے لیے ہے۔ جہاں تک منفعت کا تعلق ہے تو جناب عمر فاروق نے اس زمین کی منفعت دائمی طور پر اس کے پرانے مالکوں کے حوالے کر دی تھی، اور منفعت میں ملکیت اور وراثت دونوں جاری ہوتی ہیں، اور منعفت کے مالک کے لیے اس منفعت میں کسی بھی قسم کا تصرف کرنا جائز ہے، یعنی بیچنا، رہن رکھنا، تحفہ میں دینا، اس کی بابت وصیت کرنا وغیرہ۔

یہ تو ایک گوشے پر بحث ہوئی۔ اب ہم اس نکتے پر غور کرتے ہیں کہ ذلت اور پستی کا خراج سے کوئی تعلق نہیں، ہاں کسی انسان کے سر پر جزیہ مقرر ہونے میں اس شخص کے لیے ذلت ہے۔ کیونکہ خراج تو انسان اس بات کے بدلے میں ادا کرتا ہے کہ اسے زمین کی منفعت کے حصول کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اس میں

غلہ بانی کر سکتا ہے اور دیگر فوائد حاصل کر سکتا ہے، اس لیے اس میں ذلت و پستی والی کوئی بات ظاہر نہیں ہوتی کیونکہ مالِ خراج زمین کے فوائد کے بدلے میں ہے، اور جو مال کسی فائدے کے بدلے میں دیا جائے اس میں ذلت و پستی کی کوئی بات موجود ہی نہیں ہوتی۔ دیکھیں کسی گھر میں رہائش یا دکان کو استعمال کرنے کے بدلے میں انسان جو کرایہ دیتا ہے اس میں ذلت کس بات کی ہو سکتی ہے؟ لہذا خراج بھی چونکہ زمین کے فوائد کے بدلے میں دیا جاتا ہے اس لیے اس میں بھی ذلت کی کوئی بات موجود نہیں۔ اسی لیے خراجی زمین کو خریدنے والے شخص کو کسی بھی قسم کی ذلت کا سامنا نہیں ہوتا۔

اور تیسری بات یہ کہ وہ کافر جسے کسی ایسی مفتوحہ زمین کو سونپا گیا ہو جس پر خراج دیا جاتا ہے، اس کافر میں بھی تو صلاحیت ہے کہ وہ کفر سے نکل کر اسلام میں داخل ہو جائے، خواہ وہ خود داخل ہو یا اس کی اولاد اسلام میں آ جائے۔ جب وہ حلقہ بگوش اسلام ہو جائیں گے تو گویا کہ خراجی زمین کے فوائد اب کافر کے ہاتھ سے نکل کر مسلم کے ہاتھ میں آ چکے ہیں۔ اور ایسا ہوا بھی ہے۔ عراق، شام، فارس اور مصر وغیرہ کے علاقوں کے لوگ مسلمان ہو گئے تھے، تب یہ مسلم لوگ ہی خراج دینے والے بن گئے تھے۔ لہذا خراجی زمین کسی ایک مسلمان کی ملکیت سے دوسرے مسلمان کی ملکیت میں خرید و فروخت، ہبہ یا میراث وغیرہ سے چلی جائے تو اس میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایک مسلمان سے دوسرے مسلمان کی ملکیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا، تمام مسلمان اس معاملے میں برابر ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ خراجی زمین ایک مسلمان کی ملکیت سے نکل کر دوسرے مسلمان کی ملکیت میں میراث کے ذریعے منتقل ہو، ہبہ کے ذریعے یا وصیت یا کسی بھی اور ذریعہ سے ہو۔ جب کہ زمین کی حیثیت اور جو خراج اس پر واجب ہے وہ ہمیشہ قیامت تک ایسے ہی لازم رہے گا، خواہ زمین کا مالک کوئی

بھی ہو، اور کتنے ہی مالک تبدیل ہو جائیں، کیونکہ وہ زمین خود ایسی ہے جو بزور طاقت فتح کی گئی تھی، اور یہ حیثیت تبدیل ہونے والی نہیں، یہ بھی تا قیامت رہے گی، تو اسی طرح اس پر لاگو ہونے والا خراج بھی تبدیل نہیں ہو گا، کیونکہ خراج کا تعلق محض اس زمین سے ہے جسے بزور قوت فتح کیا گیا ہو، مالک سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

اور جو شخص زمین کے فوائد کا مالک ہے اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ان فوائد کو بیچے، اور اس کے بدلے قیمت وصول کرے، کیونکہ فوائد کی خرید و فروخت کر کے اس کی قیمت وصول کی جاتی ہے، اس صورت میں کوئی بھی شخص حتی کہ خلیفہ کو بھی یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ خراجی زمین کو اس کے مالک سے اپنی ملکیت میں لے لے۔ قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ہر وہ زمین جسے امام المسلمین بزور طاقت فتح کرے اور مسلمانوں میں تقسیم کرنے کی بجائے اسے اصل مالکوں کے ہاتھ میں رکھ کر خراج عائد کر دے جیسا کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دیگر ممالک کی زمینوں میں کیا تھا، تو امام کو یہ اختیار حاصل ہے، یہ زمین خراجی کہلائے گی، کسی کے لیے جائز نہ ہو گا کہ اس کے بعد وہ زمین ان لوگوں سے چھین لے، وہ زمین ان ہی کی ملکیت ہے، وہ اس کے وارث بھی ہوں گے، اسے بیچ بھی سکیں گے، اس کے بعد ان بیچنے والوں پر سے خراج بھی ہٹا لیا جائے گا۔ اسی طرح ہر وہ شخص جسے علاقے کا والی زمینوں میں سے کوئی زمین جاگیر کے طور پر دے دے تو بعد میں آنے والے خلفاء کے لیے جائز نہیں کہ وہ زمین اس سے واپس لے لیں، یا جس کے ہاتھ میں وہ زمین ہے اس سے لے کر کسی اور کو دے دیں، خواہ خراجی زمین والا شخص اس زمین کا وارث ہوا ہو یا اس کا خریدار ہو۔ اگر کوئی والی ایسا کرے کہ کوئی زمین ایک شخص سے لے کر کسی اور کو جاگیر میں دے دے تو وہ غاصب کہلائے گا، اس نے زمین کو ایک شخص سے غصب کر

کے دوسرے کو جاگیر دے دی۔ لہذا امام کے لیے حلال نہیں اور نہ ہی کوئی گنجائش ہے کہ وہ کسی مسلمان یا معاہدہ دار شخص کا حق کسی اور کو جاگیر میں دے دے۔ وہ زمین کا کوئی ٹکڑا زمین والے سے نہیں لے سکتا سوائے اس کے کہ زمین والے پر کسی کا کوئی حق نکل آئے، تب جتنا حق کسی اور کا نکلا ہے اتنی ہی زمین لے سکتا ہے۔'' اس بنا پر جب ریاست کو ضرورت ہو کہ وہ کسی مصلحت کے لیے خراجی زمین حاصل کرے کہ مسلمانوں کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار ہی نہ ہو تو تب ریاست پر یہ لازم ہے کہ وہ زمین کے مالک کو اس زمین کے فوائد کی جو قیمت بنتی ہے وہ ادا کرے، اس زمین کی قیمت ادا کرنا لازمی نہیں، کیونکہ خراجی زمین کا جو مالک ہوتا ہے وہ زمین کی صرف منفعت کا مالک ہوتا ہے زمین کا مالک نہیں ہوتا، کیونکہ زمین تو تمام مسلمانوں کی ملکیت ہے۔ اسی لیے ریاست پر لازم ہے کہ وہ اس مالک کو اتنی ہی قیمت دے جو زمین کے فوائد کے مقابل ہو خواہ وہ زمین بڑی تھی یا زمین چھوٹی تھی۔ اس زمین کے مالک نے اس زمین پر جو تعمیرات کیں اور جو درخت اگائے تھے صرف ان کی قیمت دینے پر اکتفاء نہ کرے، کیونکہ اس صورت میں تو اس کے حق ملکیت کو بھی غصب کرنا لازم آئے گا، کیونکہ وہ شخص اس زمین کی تعمیرات اور درختوں کا مالک تھا، اس کے علاوہ زمین کی پیداواری طاقت کا بھی مالک تھا، اور ساتھ ساتھ زمین کے دائمی فوائد کا بھی مالک تھا۔ لہذا ریاست پر لازم ہے کہ ان سب چیزوں کی قیمت کا درست اندازہ لگا کر اسے ادائیگی کرے۔ خاص کر بسا اوقات زمین کا مالک اس زمین کو کروڑوں روپے میں خریدتا ہے اور اس پر موجود تعمیرات اور درخت چند لاکھ کے بھی نہیں ہوتے۔ تو صرف تعمیرات اور درختوں کی قیمت دینے پر اکتفا کرنا اس پر ظلم ہوگا، اور اس کے حق کا ضیاع ہوگا۔ اگر ریاست اس کی زمین میں جو کچھ منفعت موجود ہے، سب کی قیمت نہ دے تو ریاست غاصب ہوگی، چنانچہ اس چیز کو بھی اسی طریقے سے

دیکھا جائے گا جس طرح دیگر فوائد کی بیچے جاتے وقت قیمت دیکھی جاتی ہے۔ اور قیمت کی ادائیگی مکمل کرنی ہوگی۔

خراجی زمین سے متعلق بیان کیے گئے گزشتہ تمام احکام وہ اس زمین سے تعلق رکھتے ہیں جو زراعت کے لیے استعمال ہوتی ہو۔ رہی بات مقبوضہ علاقوں میں رہائشی زمینوں کی، تو ان کا حکم زرعی زمینوں سے بالکل مختلف ہے، کیونکہ رہائشی زمینوں پر کوئی خراج نہیں ہوتا، اور رہائشی زمینوں کے مالک نہ صرف یہ کہ اس کی منفعت کے مالک ہوتے ہیں بلکہ اس زمین کے بھی مالک ہوتے ہیں۔ اس پر تمام صحابہ کا اجماع ہے۔ مسلمانوں نے جب عراق کو فتح کیا تو کوفہ کے اندر اور بصرہ کے اندر پلاٹنگ کر کے آپس میں تقسیم کر لی تھی، اور وہ زمین ان کی ملکیت میں آگئی تھی، حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی اجازت سے وہ اس زمین کے بھی مالک تھے اور اس کے فوائد کے بھی مالک تھے۔ ان مکانات میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ رہائش پذیر بھی رہے۔ یہی معاملہ شام مصر اور دوسرے مفتوحہ علاقوں کا تھا۔ ان صحابہ نے ان پلاٹوں پر کوئی بھی خراج ادا نہیں کیا، اور وہ پلاٹ دوسری زمینوں کی طرح بیچے بھی جاتے تھے اور خریدے بھی جاتے تھے۔ اور اسی طریقے سے ان زمینوں پر کوئی زکوۃ بھی واجب نہیں، ہاں اگر انہیں خریدنے اور بیچنے کی غرض سے رکھا جائے تب اس کی زکوۃ اسی طریقے سے نکالی جائے گی جیسے تجارتی سامان کی نکالی جاتی ہے۔

اسی طرح بزور طاقت فتح کی گئی زمینوں میں امام کو اختیار حاصل ہے، اگر وہ چاہے تو اسے اسی طرح تقسیم کر دے جیسے رسول اللہ ﷺ نے خیبر میں زمین تقسیم فرمائی، اور اگر چاہے تو زمین کو اس کے مالکوں کے ہاتھ میں ہی رہنے دے، اور بدلے میں ان پر خراج مقرر کر دے، تاکہ مسلمانوں کا خرچہ چلتا رہے جیسا

کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد شام اور مصر کی زمینوں میں کیا۔ امام مسلمانوں کے لیے جو بہتر سمجھے وہ کر سکتا ہے۔

جہاں تک رہا صلح کی گئی زمینوں کا معاملہ، تو صلح کی گئی زمین وہ ہے جس کے مالکوں سے متعیّن شرائط کے ساتھ صلح کی جائے۔ مسلمانوں پر ان شرائط کو پورا کرنا لازمی ہے اور ان شرائط پر کاربند رہنا بھی لازم ہے، خواہ کچھ بھی شرائط ہوں۔ کیونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں بہت سی آیات اور صحیح احادیث موجود ہیں جن کی رو سے مسلمانوں پر اپنا عہد پورا کرنا لازمی ہے۔

اور وہ زمین جو صلح کے ذریعے سے حاصل کی گئی ہو، اس کے حصول میں صلح کے وقت کیا شرائط مقرر کی گئی ہیں، ان کو مد نظر رکھتے ہوئے اس زمین کی چند اقسام ہیں۔ ایک تو وہ زمین ہے جو مسلمانوں کو اس طرح سپرد کر دی گئی ہو کہ شرائط صلح کے مطابق اس کے مالکین کو جلا وطن کر دیا جائے، جیسا کہ بنو نضیر کے یہودیوں کے ساتھ کیا گیا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان سے اس شرط پر صلح فرمائی تھی کہ وہ مدینے سے جلا وطن ہو جائیں گے، البتہ اسلحہ کے علاوہ جس قدر سامان اور اموال اونٹوں پر لاد سکیں وہ ساتھ لے جائیں گے۔ لہذا زمین اللہ نے رسول ﷺ کو بطور فے عطا فرمائی تھی، جس کا تذکرہ قرآن میں موجود ہے۔ اس طرح کی زمین کا معاملہ امام کی طرف تفویض ہے کہ وہ جس طرح سے مسلمانوں کے مفاد میں سمجھے اسے استعمال کرے۔

اور ایک وہ زمین ہے جس کے مالکوں سے اس شرط کے ساتھ صلح کی گئی ہو کہ اس زمین پر ان ہی کی ملکیت برقرار رہے گی، اور اس کے بدلے میں وہ لوگ متعیّن خراج ادا کریں گے۔ اس زمین کا حکم یہ ہے کہ اس کی ملکیت اور منافع شرائط صلح کے مطابق مالکین کے لیے ہی ہوں گے، اور وہ اس زمین کی ملکیت کا

تبادلہ ایسے ہی کرسکتے ہیں جیسے کسی اور ملکیتی سامان کا تبادلہ کرتے ہیں، وہ اسے بیچ بھی سکتے ہیں، وقف بھی کرسکتے ہیں اور ہبہ بھی کرسکتے ہیں، یہ زمین ان میں میراث بھی بنے گی۔ ان لوگوں شرائط صلح کے مطابق صرف خراج کی ادائیگی ہی لازم ہے، اس کے علاوہ کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اور یہ خراج جزیہ کے درجے میں ہے۔ اسی لیے اگر ان کی زمین کسی مسلمان کے ہاتھ میں چلی جائے تب وہ مسلمان اس زمین کی طرف سے خراج ادا نہیں کرے گا، کیونکہ یہ زمین خراجی نہیں ہے۔ اور اسی طرح جب وہ اہل صلح اسلام لے آئیں تب بھی ان سے خراج ساقط ہوجائے گا، جیسے جزیہ اسلام لانے والے شخص سے ساقط ہوجائے گا، جیسے ہجر اور بحرین کی زمینوں کا معاملہ تھا۔ کیونکہ ہجر اور بحرین کو صلح کے طور پر اسی طرح فتح کیا گیا تھا جیسے ایلۃ العقبہ، دومۃ الجندل اور اذرح کو فتح کیا گیا تھا۔ ان علاقے والوں نے رسول اللہ ﷺ کو جزیہ دیا تھا۔ اور اسی طرح قیساریہ کے علاوہ شام کے علاقے اور جزیرہ اور خراسان کے تمام یا اکثر علاقہ جات صلح کے ساتھ فتح کیے گئے تھے، اسی لیے ان کا حکم وہی ہے جو صلح والی زمینوں کا حکم ہے۔

اور تیسری ایسی زمینیں جن پر کفار سے اس شرط پر صلح کی گئی ہو یہ زمینیں مسلمانوں کی ہوں گی، لیکن ان زمینوں اور ان کی آبادیوں پر کفار ہی کو متعیّن خراج کے بدلے برقرار رکھا جائے گا۔ ایسی زمین کا حکم وہی ہے جو بزور بازو فتح کی جاتی ہے، یہی حکم ان پر خراج عائد کرنے کے معاملے پر ہوگا۔

دار الکفر اور دار الاسلام

لغت میں ''دار'' جگہ، رہائش گاہ اور شہر کو کہتے ہیں، اور اسی طرح قبیلہ کے لیے بھی اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ شرعی اصطلاح میں دشمن کے علاقے کو دار الحرب کہا جاتا ہے۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ

جن علاقوں میں کفار رہتے ہیں، اور وہاں فیصلہ بھی کفر ہی کے تابع ہوتا ہے، وہ علاقہ دارالحرب اور دار الکفر کہلاتا ہے۔ اور اسی طرح اس بات میں بھی کوئی شک نہیں جو جنگی علاقہ مسلمانوں کے پاس غنیمت میں آچکا ہو لیکن تاحال اس علاقے میں اسلام کے احکام نافذ نہ کیے گئے ہوں، وہ دار الحرب اور دار الکفر ہے اگرچہ فی الحال وہ مسلمانوں کے قبضہ میں ہے۔ اسی لیے فقہاء فرماتے ہیں کہ جب دار الحرب میں غنیمتیں تقسیم کی جاچکی ہوں تو جو مجاہد اپنا حصہ غنیمت وصول کرلے اس کے لیے اپنے حصے کو بیچنا اور اس میں تصرف وغیرہ کرنا جائز ہے۔ اور دارالحرب اور دارالکفر کا لفظ ایک ہی معنی میں ہے اور ان کا اطلاق دشمن کے علاقوں اور جنگی علاقوں پر کیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ دارالاسلام ان علاقوں کو کہا جاتا ہے جو اسلامی ریاست کے ماتحت ہوتے ہیں اور اس پر مسلمان حکومت کرتے ہیں، پھر اس کے رہائشی چاہے مسلم لوگ ہوں یا ذمی لوگ ہوں۔ اور فقہاء نے یہ بھی فرمایا کہ دارالکفر اس وقت دارالاسلام بن جاتا ہے جب اس میں اسلام کے احکام غالب آجاتے ہیں۔ البتہ اس بابت فقہاء کا اختلاف ہے کہ دارالاسلام کب دارالکفر بنتا ہے۔ تو بعض مجتہدین یہ کہتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت تک دائر کفر نہیں بنتا جب تک یہ تین شرطیں نہ پائی جائیں۔ پہلی بات یہ کہ کفر کے احکام وہاں غالب ہوجائیں، اور دوسری بات یہ کہ وہ علاقہ دار الکفر سے ملحق یعنی تابع ہوجائے، اور تیسری بات یہ کہ وہاں کوئی مسلم یا کوئی ذمی پہلی امان کے ساتھ امن میں نہ رہ پائے۔ لیکن یہ قول کسی دلیل پر مبنی نہیں، یہ تو حقیقت میں دارالحرب کی خصوصیات ہیں۔ لہذا ظاہر یہ ہے کہ جب مسلمانوں اور کافروں میں قتال جاری ہو اور کفار مسلمانوں کی زمین پر قابض ہوجائیں، اور اس پر جنگ ہونے لگ جائے، تو اس حالت میں دارالاسلام دارالکفر بن جاتا ہے، اس کے علاوہ کسی شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ اور بعض مجتہدین یہ

کہتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت دارالکفر بنتا ہے جب اس میں کفر کے احکام غالب ہو جائیں۔ اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ ہم دارالاسلام اور دارالکفر کے الفاظ اسلام اور کفر کی طرف اضافت کرتے ہوئے جو کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی علاقے کی اضافت اسلام یا کفر کی طرف تبھی کی جاتی ہے جب اس میں اسلام یا کفر غالب ہو، جس طرح جنت کو دارالسلام اور جہنم کو دارالبوار کہا گیا، کیونکہ جنت میں سلامتی ہے اور جہنم میں بوار یعنی ہلاکت ہے۔ اور اسلام اور کفر کا غالب ہونا ان کے احکام کے غالب ہونے کی بناء پر ہی ہوتا ہے۔ تو جب کسی علاقے میں کفریہ احکام غالب ہو جائیں تو وہ دارالکفر بن جاتا ہے اور اس کی اضافت کفر کی طرف درست ہو جاتی ہے، اسی لیے کوئی علاقہ بلا کسی دوسری شرط کے دارالاسلام صرف اس وجہ سے کہلا پاتا ہے جب اس میں اسلام کے احکام غالب ہو جائیں۔ تو اسی طریقے سے کوئی علاقہ دارالکفر بھی تب ہی بنے گا جب اس میں کفریہ احکام غالب ہو جائیں گے۔

اور جب تک معاملہ کسی علاقے کی حقیقت کی تعیین سے تعلق رکھتا ہے یعنی یہ علاقہ دارالحرب ہے یا دارالکفر ہے، تو اس بحث میں کسی علاقے کا دارالکفر کے ماتحت ہونا یا نہ ہونا کوئی اعتبار نہیں رکھتا۔ کیونکہ تمام کے تمام اسلامی ممالک کی سرحدیں دارالحرب سے ملحق تھیں، لیکن اس سب کے باوجود وہ علاقے دارالاسلام تھے۔ تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہے۔ اور اسی طریقے سے کسی علاقے کے دارالاسلام ہونے کے لیے مسلمانوں کی امان کا اعتبار نہ کرنا اس بات کا نتیجہ دے گا کہ وہ اسلامی ممالک جو کفار کے غلبے کے ماتحت ہیں اور کفار ہی کی امان میں ہیں، جب وہ اسلامی احکام کے مطابق فیصلہ کرنے لگ جائیں تو وہ دارالاسلام بن جائیں گے۔ حالانکہ ادھر کے تمام مسلمان کفار کی امان میں ہیں، مسلمانوں کی امان میں نہیں۔ اس لیے حق بات تو یہ ہے کہ کسی علاقے کے دارالاسلام یا دارالکفر ہونے میں دو باتوں کی طرف

دیکھنا چاہیے۔

ایک تو یہ کہ اسلام کے مطابق فیصلہ ہو۔ اور دوسری بات یہ کہ وہاں مسلمانوں کو مسلمانوں ہی کی سلطنت اور غلبے کے ذریعے امان حاصل ہو، یعنی حفاظت حاصل ہو۔ اگر کسی علاقے میں یہ دو عنصر پائے جائیں یعنی کہ وہ اسلام کے مطابق فیصلہ کریں، اور وہاں کی حفاظت مسلمانوں کی سلطنت کے ذریعے سے ہو تو وہ دارالاسلام کہلائے گا، اور وہ دارالکفر سے دارالاسلام بن جائے گا۔ لیکن جب ان دونوں میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے تو وہ دارالاسلام نہیں بنے گا۔ اور اسی طریقے سے دارالاسلام جب اسلام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو وہ دارالکفر ہوگا۔ اور یہی معاملہ جب ہوگا جب وہ فیصلہ تو اسلامی احکام کے مطابق کرے لیکن وہاں کے لوگوں کی حفاظت مسلمانوں کی سلطنت اور غلبے کے ذریعے نہ ہو، بلکہ کفار کی سلطنت کے ذریعے حفاظت ہو تو اس وقت وہ دارالکفر ہی رہے گا۔ اس بنیاد پر دیکھا جائے تو آج کے دن تمام مسلمان ممالک دارالکفر ہیں۔ کیونکہ وہ اسلام احکام نافذ نہیں کرتے، اور اسی طریقے سے وہ جب بھی دارالکفر رہیں گے جب وہاں کفار کسی ایسے مسلمان کو حاکم بنا دیں جو اسلامی احکام کے مطابق فیصلہ کرے لیکن وہ حاکم کفار ہی کی سلطنت اور غلبے کے تحت حکومت کرے، اس صورت میں اس کی امان کفار ہی کی امان کہلائے گی، تو یہ علاقہ تب بھی دارالکفر ہی رہے گا۔ مسلمانوں کے ممالک دار الکفر سے دارالاسلام کی طرف منتقل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان میں اسلامی احکام کو نافذ کیا جائے اور ان علاقوں میں مسلمانوں کی حفاظت مسلمانوں ہی کی سلطنت اور غلبے کی بناء پر ہو۔ اس بنیاد پر کسی علاقے کی حقیقت حال ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم کے اعتبار سے اسے دار الکفر کہا جائے گا یا دار الاسلام، اور اس میں مسلمانوں کی امان حفاظت کا اعتبار بھی کیا جائے گا کہ وہ کسی کی سلطنت اور غلبے کی

بناء پر حاصل ہے، کیونکہ حکم کا دار و مدار اس پر بھی ہے۔ چنانچہ جب کوئی دار الاسلام اسلامی احکام کو ترک کردے، یا وہاں کی رعایا کو حاصل حفاظت مسلمانوں کی سلطنت کی بناء پر نہ رہے، تو ان میں سے کسی بھی ایک بات کی وجہ سے وہ علاقہ دار الکفر بن جاتا ہے۔ چنانچہ کسی علاقے کے دارالاسلام رہنے کے لیے یہ بات شرط ہے کہ اس میں اسلام نافذ ہو اور امان مسلمانوں کی سلطنت کی بناء پر حاصل ہو۔ اور دار الکفر بھی تبھی دار الاسلام بنے گا جب اس میں اسلامی احکام کا نفاذ ہوگا، اور امان بھی مسلمانوں کی سلطنت کی بناء پر ہوگی۔ جب تک یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں گی تو وہ دار الکفر ہی رہے گا۔ چنانچہ اسلامی احکام کا نفاذ اور مسلمانوں کی سلطنت کی طرف سے امان، یہ دونوں چیزیں کسی بھی علاقے کو دار الاسلام قرار دینے کے لیے باہم لازم وملزوم ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ کسی علاقے کا دارالکفر یا دارالاسلام ہونا اس علاقے کی حقیقت سے تعلق رکھتا ہے۔ دار کا لفظ لغۃً قبیلے کے لیے بولا جاتا ہے، اور دار الحرب دشمن کے علاقے کو کہا جاتا ہے۔ ہم دار الحرب اور دارالاسلام بھی کہہ سکتے ہیں اور دارالکفر اور دارالاسلام بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ دونوں چیزیں ایک ہی معنی میں ہیں۔ یہ اس لیے کہ مسلمانوں کو یہ حکم ہے کہ وہ کفار سے قتال کریں جب تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ نہ کہیں، یا یہ کہ وہ اسلامی احکام کے ماتحت ہو جائیں۔ اگر وہ اسلامی احکام کے ماتحت ہو جائیں، تو ان پر سے قتال اٹھا لیا جائے گا اگرچہ وہ لوگ کفار ہی رہیں۔ اور اگر وہ اسلامی احکام کے ماتحت آنے سے انکار کر دیں تو ان سے جنگ کی جائے گی۔ لہذا ان سے جنگ کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ ایسے کفار ہیں جنہوں نے اسلامی دعوت کو قبول نہیں کیا اور ان سے قتال روک دینے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی احکام کے نفاذ کو قبول کر لیا۔ تو جب انہوں نے اسلام کے احکام کے نفاذ کو قبول کر لیا حالانکہ ابھی

وہ کفار ہی ہیں تب بھی ان سے قتال روکنے کا ایک سبب پایا گیا۔ لہذا ان سے جنگ بند کر دی جائے گی۔ یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ کفار پر اسلام کا نفاذ ہی وہ چیز ہے جس نے ان کے علاقے کو دارالحرب سے دارالاسلام بنا دیا۔ لہذا اسلام کا نفاذ ہی اصل وہ چیز ہے جس پر یہ بات موقوف ہے کہ ان سے جنگ باقی رکھی جائے گی یا ختم کر دی جائے گی۔ معلوم ہوا کہ وہ بات جو کسی علاقے کو دارالاسلام یا دارالکفر قرار دیتی ہے وہ اسلام کا نفاذ ہے اور اسلام کے نفاذ سے مراد اسلامی سلطنت ہے۔ اور اسلامی سلطنت کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہاں کے لوگوں کو داخلی اور خارجی امن جو حاصل ہو وہ اسلامی سلطنت کی طرف سے حاصل ہو۔ اس بنیاد پر اسلامی احکام کا نفاذ اور وہ امان جو اس کے لوازمات میں سے ہے، یہ دونوں مل کر اس بات کو طے کرتے ہیں کہ کوئی علاقہ دار الاسلام ہے یا دار الحرب۔ اور اس بات پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خلیفہ یعنی ریاست کا سربراہ جب اسلام کے مطابق فیصلے نہ کرے، کفر کے مطابق احکام کا اجراء کرے تو مسلمانوں پر یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس سے جنگ کریں، یہاں تک کہ وہ اسلام کے مطابق فیصلہ کرنا شروع کر دے، اور اسی طرح جب مسلمان اسلامی احکام کے مطابق فیصلہ چھوڑ دیں تو امام پر یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ان سے جنگ کرے یہاں تک کہ وہ اسلامی احکام کی طرف لوٹ آئیں۔ یہ بات بھی اس چیز میں صریح ہے کہ اسلام کے مطابق فیصلہ کرنے پر ہی کسی جنگ کو شروع کیا جاتا ہے اور یہ جنگ اسی سے کی جاتی ہے جو اسلام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتا اگرچہ وہ مسلمان ہی ہو۔ اس مسئلے سے بھی دلالت ہوتی ہے کہ کوئی علاقہ دارالحرب ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہاں اسلام کے مطابق فیصلہ نہ ہوتا ہو۔ اور دارالکفر اور دارالحرب ایک ہی معنی میں ہیں۔ ان میں لفظ ''دار'' کی اضافت ایسے معین لفظ کی طرف کی گئی ہے جو اس کا وصف ہے، چنانچہ دار الکفر کفر کی طرف مضاف ہے جب کہ

دار خود کفر کے ساتھ متّصف نہیں ہوتا، اسی طرح دار الاسلام کا علاقہ بھی اسلام کہ ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا۔ یہ در حقیقت دار کا حکم ہوتا ہے جو اسلام یا کفر کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ایسا مفتوحہ علاقہ جس کے رہائشی کفر پر برقرار رہیں لیکن وہاں نفاذ اسلامی احکام کا ہو تو یہ علاقہ بھی یقینی طور پر دار الاسلام کہلائے گا۔

مؤمنین کی کفار سے دوستی

فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ وَ مَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّاۤ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً ؕ وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ ؕ وَ اِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ ۝﴾ [آل عمران:28] ”مومنوں کو چاہئے کہ ایمان والوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہ بنائیں اور جو ایسا کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کی کسی حمایت میں نہیں مگر یہ کہ ان کے شر سے کسی طرح بچاؤ مقصود ہو، اور اللہ تعالیٰ خود تمہیں اپنی ذات سے ڈرا رہا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی کی طرف لوٹ جانا ہے۔“ امام یعقوب اور سہل نے تقاۃ کی جگہ لفظ ”تقیّۃ“ روایت کیا ہے، جو حسن اور مجاہد کی قراءت ہے۔ بقیہ قراء نے لفظ تقاۃ ہی روایت کیا ہے۔ قاموس المحیط میں ہے: ”توقیۃ“ حفاظت کو کہتے ہیں، اور اتقیت الشيء وتقيته اتقيته واتقيه وتَقِيّة وتقاء یہ کساء کے وزن پر ہے، مطلب ہے ”بچنا“، آیت میں یہ الفاظ اس آیت کے موضوع کو متعیّن کر رہے ہیں، اس لیے اگر قراءت میں ”تقیۃ“ کا لفظ بھی پڑھا جائے تب بھی اس کے یہی معنیٰ مراد لیے جائیں گے جو معنیٰ ”تقاۃ“ کے ہیں، یعنی بچاؤ۔ کیونکہ اس لفظ کے شرعی معنیٰ تو منقول ہیں نہیں، اس لیے اس کے معنیٰ کے لیے ہمیں لغت ہی کی طرف مراجعت کرنی ہوگی۔ لہذا اس

بنیاد پر ہمیں آیت اجمالی اور تفصیلی دونوں انداز میں سمجھ آسکتی ہے۔ جہاں تک اس آیت کے شان نزول میں مروی احادیث کی بات ہے تو اگر انھیں صحیح مان لیا جائے تو وہ روایات ان ہی تفصیلات پر روشنی ڈالتی ہیں جو آیت میں مراد ہیں، وہ روایات نہ تو اس آیت کے موضوع کو تبدیل کر رہی ہیں اور نہ ہی لغت و شریعت کے مفاہیم کے اعتبار سے جملوں کے معانی تبدیل کر رہی ہیں۔ چنانچہ آیت کا واضح ترین موضوع مؤمنین کا کافروں سے دوستی رکھنا، یعنی دلی دوستی رکھنا۔ الفاظ یہ ہیں: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ﴾ [آل عمران:28] ''مومنوں کو چاہئے کہ ایمان والوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہ بنائیں۔'' تو جب کوئی آیت یا حدیث کسی ایسے متعیّن موضوع کے بارے میں وارد ہوں کے ان میں اس موضوع کے علاوہ کوئی اور موضوع نہ ہو تب مؤمنین کی کفار سے دوستی پر آیت جزم کے ساتھ نفی کرتے دکھائی دیتی ہے۔ اس موضوع پر یہ قرآن کی اکیلی آیت نہیں، بلکہ اس پر تو بہت سی آیات نازل ہوئی ہیں، جیسے فرمان باری تعالیٰ: ﴿بَشِّرِ الْمُنٰفِقِيْنَ بِاَنَّ لَهُمْ عَذَابًا اَلِيْمَا ۙ﴿۱۳۸﴾ اِۨلَّذِيْنَ يَتَّخِذُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۭ﴾ [النساء:138، 139] ''(اے پیغمبر) منافقوں (یعنی دورخے لوگوں) کو بشارت سنا دو کہ ان کے لئے دکھ دینے والا عذاب (تیار) ہے۔ جو مومنوں کو چھوڑ کر کافروں کو دوست بناتے ہیں۔ کیا یہ ان کے ہاں عزت حاصل کرنا چاہتے ہیں تو عزت تو سب خدا ہی کی ہے۔'' اور اسی طرح یہ آیت: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۭ﴾ [النساء:144] ''اے ایمان والو! ایمان والوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہ بناؤ۔'' اور آیت: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ﴾ [المجادلة: 22] ''جو

لوگ خدا پر اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہیں تم ان کو خدا اور اس کے رسول کے دشمنوں سے دوستی کرتے ہوئے نہ دیکھو گے۔'' اور یہ آیت: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ ۘ﴾ [المائدة: 51] ''مت بناؤ یہودیوں اور نصرانیوں کو دوست۔'' اور فرمان باری تعالیٰ: ﴿لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَ عَدُوَّكُمْ اَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: 1] ''مت بناؤ میرے اور تمھارے دشمنوں کو دوست۔'' اسی طرح اور بہت سی آیات میں یہ مضمون وارد ہوا ہے۔ بہر حال اس آیت کا موضوع مومنین کا کافروں سے دوستی کرنا ہے۔ اور آیت کا بقیہ حصہ اسی موضوع کی تفصیل ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ابتداءً مومنین کو منع فرمایا کہ وہ کافروں کو اپنا دوست بنائے، اور پھر اس ممانعت کو یقینی الفاظ کے ساتھ ملاتے ہوئے فرمایا کہ جس نے ایسا کیا اور کافروں کو دوست بنا لیا تو اللہ اس سے بیزار ہے۔ پھر اس یقینی ممانعت میں سے صرف ایک صورت کو مستثنیٰ کیا، وہ یہ ہے کہ کوئی مومن کسی کافر سے کسی تکلیف کا اندیشہ رکھتا ہو تو اس صورت میں اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس تکلیف سے بچنے کے لیے کافر سے موالات یعنی دوستی رکھے۔ یہ تو جب ہے کہ جب مسلمان کافروں کی سلطنت کے تحت ہو اور ان کی حکومت کے ماتحت ہو، یعنی کافر سے بچاؤ کا معاملہ اس سے دوستی کو جائز کر دیتا ہے۔ لیکن جب یہ تکلیف کا اندیشہ ختم ہو جائے تو یہ دوستی بھی حرام ہو جائے گی۔ چنانچہ اس بنیاد پر یہاں حکم یہ نہیں کہ ایسی صورت میں کافر سے دوستی ظاہر کرتے ہوئے اس کی دشمنی کو مخفی رکھو، بلکہ کافروں کی موالات کی عمومی تحریم سے صرف اس ایک صورت کو مستثنیٰ فرمایا گیا، اور وہ یہ کہ مسلمان کافر سے تکلیف کا اندیشہ رکھتا ہو، اور کافروں ہی کی حکومت کے ماتحت ہو۔ تو آیت کا معنیٰ یہ ہو گا مؤمنین کے لیے سخت ممانعت ہے کہ وہ کافروں سے موالات رکھیں،

اور ان سے مدد مانگیں، ان کے پاس پناہ لیں، ان سے دلی محبت رکھیں اور دونوں کے مابین محبت کا تعلق قائم ہو۔ لہذا مؤمنین پر سوائے مؤمنین کے کسی اور کی موالات کو حرام قرار دیا گیا، پھر اس حکم سے ایک ہی حالت کو مستثنیٰ قرار دیا گیا، اور وہ یہ حالت کہ جب مسلمان ان کی حکومت کے ماتحت ہوں اور ان سے تکلیف و اذیت کا خوف موجود ہو۔ تب اس صورت میں ان سے محبت کا اظہار کرنا اور ان سے سچی دوستی رکھنا تاکہ ان کے شر اور تکلیف سے حفاظت رہے، یہ جائز ہے۔ یعنی یہ جائز ہے کہ جب ان سے کسی قسم کا کوئی خوف ہو، اور مسلمان انہی کی حکومت کے ماتحت ہو تو انہیں اولیاء یعنی دوست بنا لیا جائے۔ لیکن اس کے علاوہ مطلقاً یہ چیز جائز نہیں۔ اور یہ حکم مومنین کے لیے صرف کفار کی نسبت سے ہے کیونکہ یہ آیت ان مومنین کے لیے نازل ہوئی جو مکہ کے مشرکین سے رشتہ داریاں رکھتے تھے۔ لہذا یہ آیت ان مومنین کو منع کر رہی ہے جو مدینے میں تھے کہ وہ مکہ کے مشرکین سے موالات یعنی دوستی نہ رکھیں، اور یہ ممانعت تمام ہی مومنین کے لیے ہے۔ لیکن ان مومنین میں سے صرف ان خاص مومنوں کو مستثنیٰ کر رہی ہے جو مکہ میں تھے، کیونکہ وہ انہی کی حکومت کے ماتحت مغلوب مسلمان تھے لہذا آیت نے ان کو مستثنیٰ کر دیا کیونکہ انہیں کافروں کی تکلیف کا خوف ہے۔ یہ آیت کا موضوع ہے، اور یہی اس کا معنیٰ ہے، اور یہی حکم شرعی ہے جو اس آیت سے مستنبط ہوتا ہے، یعنی مسلمانوں کے لیے کافروں سے ہر قسم کی موالات حرام ہے، ان کی مدد کرنا، ان سے سچی دوستی رکھنا، ان سے مدد طلب کرنا وغیرہ۔ کیونکہ اولیاء کا لفظ آیت میں عام ہو کر آیا ہے، لہذا یہ اپنے تمام معانی کو شامل ہو گا۔ اور کافروں کے خوف کی حالت میں ان سے موالات رکھنے کا جواز بیان کرتی ہے، یعنی جب یہ خوف ہو کہ وہ انہیں جکڑ لیں گے یا انہیں تکلیف دیں گے جبکہ کافر ہی مسلمانوں پر غالب ہوں، اور مسلمان ان کی حکومت کے ماتحت مغلوب

ہوں، جیسے مسلمان مکہ میں مشرکین کے ساتھ ہوا کرتے تھے۔ لہذا آیت میں کوئی اور معنی نہیں پائے جاتے۔ اور نہ ہی اس حکم کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں نے جو کہا ہے کہ تقیہ یہ ہے کہ مسلمان کسی بھی ایسے انسان کے سامنے جس سے تکلیف کا ڈر ہو یا اس سے یہ ڈر ہو کہ اس کے سامنے میری حقیقت کھل جائے گی کوئی ایسی بات ظاہر کرے جو حقیقت میں اس کے باطن کے خلاف ہو، اب مقابل انسان کافر ہو یا مسلمان ہو۔ تقیہ کی ایسی تعریف بالکل غلط ہے، آیت ایسی کسی چیز پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ اس آیت کا مطلب ہے کہ "سوائے اس کے کہ تمہیں ان سے کسی ایسی چیز کا ڈر ہو جس سے ڈرا جاتا ہو۔" کیونکہ اتقيت الشيء تقية کے معنیٰ بچاؤ کے ہیں، اور تقاۃ اور تقیہ ایک ہی معنیٰ میں ہیں، چنانچہ یہ صورت موالات کفار کی ممانعت سے مستثنیٰ ہے، لہذا یہ بچاؤ کا یہ حکم اس آیت سے خاص کر لیا گیا ہے۔

چنانچہ مسلمانوں کا اگر کوئی ایسا حاکم ہو جو ظالم اور فاسق ہو، اور کفر کا حکم کرتا ہو، اس کی تکلیف کے خوف کے سبب اس سے محبت کا اظہار کرنا حرام ہے۔ اور اسی طرح کسی ایسی مسلم شخص جس کی رائے مختلف ہو، اور دل میں اس کا بغض ہو، تو بغض کو چھپا کر اس سے محبت ظاہر کرنا بھی حرام ہے۔ اور کسی کافر یا فاسق کے سامنے اسلام کا پابند نہ ہونے یا اسلام سے لاپروائی کا مظاہرہ کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ اور جیسی حرکتیں نفاق کہلاتی ہیں جسے شریعت نے مسلمانوں پر حرام کیا ہے، کیونکہ آیت: ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً ؕ﴾ [آل عمران:28] صرف ان مسلمانوں کے بارے میں ہے جو مکہ میں مشرکین کے درمیان اس حالت میں محصور تھے کہ حکومت ان ہی کفار کی تھی، اور ان کے پاس کفار کی سلطنت ختم کرنے کا کوئی

زور نہ تھا۔ تب اس صورت میں ان کے لیے جائز تھا کہ اگر انھیں اپنے اوپر ایسی مصیبت آنے کا خوف ہے جس کا ڈر ہوتا ہے تو وہ کفار سے دوستی رکھ سکتے ہیں، اب ان پر تکلیف آنے کا خوف خواہ جانی نقصان کی صورت میں ہو، مالی نقصان، عزت یا مفادات کے نقصان کی صورت میں ہو۔ تو صرف اس حالت میں مؤمنوں کو چھوڑ کر کفار کو دوست بنانا جائز تھا۔ تو جو مسلمان بھی اس حالت میں تھا اس کے لیے یہ جائز تھا کہ وہ کافروں کو دوست بنالیتا، لیکن اس کے علاوہ کسی اور مسلمان کے لیے یہ جائز نہ تھا۔ تو آیت میں صرف اس حالت کو بیان کیا گیا ہے کہ جس میں مؤمنوں کے لیے کفار سے دوستی کرنا جائز ہے، اور وہ حالت یہ ہے کہ جب مسلمان کفار کی طاقت سے اس طرح مغلوب ہوں کہ ان کی سلطنت یا حکومت میں ہی رہتے ہوں۔ اس کے علاوہ کسی اور حالت میں قطعًا یہ جائز نہیں۔

محمد بن جریر طبری اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: ''اللہ جل شانہ کے فرمان ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً ؕ﴾ [آل عمران:28] کی تفسیر: ابو جعفر فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ عزوجل کی طرف سے مؤمنوں کو منع کیا گیا ہے اس بات سے کہ وہ کفار کو اپنا معاون و مددگار بنائیں، اسی لیے ''یتخذ'' پر کسرہ دیا گیا، کیونکہ یہاں دراصل صیغہ نہی ہونے کی وجہ سے جزم دیا جانا تھا مگر یہاں ذال کو ساکن ہونے کی بناء پر کسرہ دیا گیا کیونکہ اسے مابعد کے ساتھ ملایا گیا ہے۔ لہذا آیت کا معنیٰ یہ ہے کہ اے مؤمنو! تم کفار کو اپنا اعوان و انصار مت بناؤ کہ ان کے دین کے معاملے میں ان سے دوستی رکھو، اور مسلمانوں کے خلاف مسلمانوں کو چھوڑ کر ان کی مدد مت کرو، اور ان پر مسلمانوں کے راز مت افشا کرو، کیونکہ جو شخص یہ

کرے گا اس کا اللہ سے کوئی تعلق نہیں، یعنی وہ اللہ سے بری ہے اور اللہ اس سے بری ہے کیونکہ وہ اپنے دین سے پھر کر کفر میں داخل ہو چکا ہے، ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران:28] ہاں اگر تم ان کی سلطنت میں ہو، اور ان سے اپنی جانوں کا تمہیں ڈر ہو، تو اس صورت میں تم اپنی زبانوں سے ان کی دوستی کا اظہار کرو اور دلوں میں ان کی دشمنی چھپائے رکھو، اور کفریہ کاموں اور حرکتوں میں ان کے ساتھ شریک مت بنو، اور اپنے کسی عمل کے ذریعے کسی مسلمان کے خلاف ان کی مدد مت کرو، جیسے مجھے مثنیٰ نے روایت بیان کی، اور کہا:

ہمیں عبد اللہ بن صالح نے بیان کیا، اور انھیں معاویہ بن صالح نے علی سے اور انھوں نے عبد اللہ بن عباس سے نقل کیا کہ فرمان الٰہی ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ﴾ [آل عمران:28] کا مطلب یہ ہے کہ مگر یہ کہ کفار غالب ہوں تو اس صورت میں مؤمنین ان کے ساتھ نرمی کا اظہار کریں گے، لیکن دین کے معاملے میں ان کی مخالفت کریں گے، یہی مراد ہے ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران:28] میں۔ اس کے بعد فرمایا کہ ہمیں حسن بن یحیی نے بیان کیا کہ انھیں عبد الرزاق نے خبر دیتے ہوئے فرمایا کہ ہمیں معمر نے قتادہ سے نقل کر کے بیان کیا ہے کہ آیت ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ﴾ [آل عمران:28] کے تحت قتادہ نے فرمایا کہ کسی مؤمن کے لیے دینی معاملے میں حلال نہیں کہ وہ کسی کافر کو ولی بنائے، اور ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران:28] سے مراد یہ ہے کہ تمھارے اور اس کافر کے درمیان کوئی رشتہ داری ہو تو اس صورت میں تم ان سے صلہ رحمی کرو۔ ابو جعفر فرماتے ہیں کہ اس آیت میں قتادہ تو یہ تاویل فرما رہے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے

کہ حقیقت میں اس آیت کا وہ مطلب نہیں جو اس کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے۔ بہر حال اس آیت سے زیادہ غالب معانی یہ سمجھ آتے ہیں کہ تمہیں ان کفار سے کوئی خوف ہو۔ بہر حال اس آیت میں اللہ جل شانہ نے جس تقیہ یعنی خوف کا ذکر کیا ہے وہ خوف کفار کے مقابلے میں ہے، اس کے علاوہ کوئی اور خوف مراد نہیں اس آیت میں۔ جب کہ قتادہ نے تو آیت کی توجیہ بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ کافر اور تمھارے درمیان اگر کسی رشتہ داری کے ٹوٹنے کا اندیشہ ہو تو صلہ رحمی کر سکتے ہو۔ لیکن یہ معنٰی ظاہری اعتبار سے زیادہ اقرب نہیں، اس لیے قرآن میں اسی معنٰی کے ذریعے تاویل کی جائے گی جو اغلب ظاہر ہو اور کلام عرب کی تائید بھی اسے حاصل ہو۔" یہاں تک تمام کلام طبری سے منقول تھا۔

اور ابو علی فضل بن حسن طبرسی مجمع البیان فی تفسیر القرآن میں لکھتے ہیں: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ وَ مَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّاۤ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً ؕ وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ ؕ وَ اِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ ۝۲۸﴾ [آل عمران: 28] اس آیت میں یعقوب اور سہل نے تقیہ کا لفظ روایت کیا ہے اور بقیہ قراء نے تقاۃ کا لفظ۔ بہر حال جب اللہ جل شانہ نے بیان کر دیا کہ وہی دنیا اور آخرت کا مالک ہے، اور وہی عزت و ذلت دینے والا ہے تو اس کے بعد مؤمنین کو منع کر دیا کہ وہ ان لوگوں سے کسی قسم کی دوستی نہ کریں جو نہ تو کسی کو عزت دینے کے مالک ہیں اور نہ اپنے دشمن کو ذلیل کرنے کے مالک ہیں، تاکہ ایک مسلمان کی رغبت صرف ان ہی چیزوں میں ہو جائے جو خود اس کے پاس ہیں اور اس کے مؤمن اولیاء کے پاس ہیں۔ اور فرمایا: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ﴾ [آل عمران: 28] یعنی مؤمنین کے لیے مناسب نہیں کہ وہ اپنے لیے کافروں کو

مددگار بنائیں، اور ان سے مدد طلب کریں، اور ان کی پناہ میں آئیں اور ان سے محبت کا اظہار کریں، جیسا کہ اللہ جل شانہ نے بہت سی آیات میں اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ﴾ [المجادلة:22] ”تم نہیں پاؤ گے ایسی قوم جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہے وہ اللہ اور اس کے رسول سے دشمنی کرنے والوں سے محبت رکھتی ہو۔“ اور ایک جگہ فرمایا: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة:51] ”مت بناؤ یہودیوں اور عیسائیوں کو دوست“ ایک آیت میں ہے: ﴿لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة:1] ”مت بناؤ میرے اور تمھارے دشمنوں کو دوست“۔ اور یہ جو فرمایا کہ ”مؤمنین کو چھوڑ کر دوست مت بناؤ“ اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار سے دوستی کر کے مسلمانوں کے خلاف ان کی مدد کرنا جائز نہیں، ایک قول یہ ہے کہ کفار کے ساتھ نرمی کے برتاؤ سے روکا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ ”اولیاء“ ولی کی جمع ہے، اور اس کا مطلب ہے کہ جس سے رضامندی ہو اسے مدد و نصرت کا حکم دینا۔ اور یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے: ایک تو مدد کرنے والا، اور دوسرے مدد لینے والا شخص۔ چنانچہ ﴿اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ [البقرة:257] ”اللہ ایمان والوں کا ولی ہے“ میں معنیٰ یہ ہے کہ اپنی نصرت کے ساتھ ان کی مدد کرنے والا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ مؤمن اللہ کا ولی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مؤمن کی مدد کی جاتی ہے اللہ کی طرف سے۔ اور آگے فرمایا کہ ”جو شخص یہ کام کرے“ یعنی جس نے مؤمنین کو چھوڑ کر کافروں کو اولیاء بنایا: ﴿فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ﴾ [آل عمران:28] یعنی وہ شخص اللہ کا ولی نہیں، اور اللہ اس سے بری ہے۔ اور ایک قول کے مطابق معنیٰ ہے: اللہ کی مدد سے اس کا کوئی تعلق

نہیں۔ اس کے بعد اللہ نے استثناء کرتے ہوئے فرمایا: ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران: 28] اور معنٰی یہ ہے کہ سوائے اس کے کہ کفار غالب ہوں اور مؤمن مغلوب ہوں، اور مؤمن کو ان کی موافقت کا اظہار نہ کرنے اور ان سے اچھے برتاؤ کا مظاہرہ نہ کرنے کی صورت میں خوف لاحق ہو جائے، تب اس صورت میں مؤمن کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنی زبان سے ان کے ساتھ محبت اور حسن سلوک کا اظہار کرے ان کے خوف سے بچنے اور اپنی جان بچانے کے لیے۔ لیکن اس کے باوجود عقیدہ ان کے موافق نہیں کرے گا۔ اس آیت میں دلالت ہے کہ اپنی جان پر خوف کی صورت میں دین میں تقیہ کرنا جائز ہے۔ ہمارے علماء کا کہنا ہے کہ ضرورت کے وقت تمام امور میں تقیہ کرنا جائز ہے، بلکہ بسا اوقات تو کسی نرمی اور اصلاح تک کے کاموں کے لیے تقیہ کرنا واجب ہو جاتا ہے، لیکن اگر تقیہ کسی مومن کے قتل کا سبب بنے تو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی اس چیز پر یقین حاصل کر لے یا اسے احتمال اور گمان ہو کہ اگر تقیہ کرے تو دین تباہ ہو گا تو یہاں تقیہ جائز نہیں ہے۔ مفید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کبھی تقیہ واجب ہوتا ہے، اور کبھی فرض ہو جاتا ہے، اور کبھی واجب ہوئے بغیر صرف جائز ہوتا ہے، اور کبھی تقیہ کرنا تقیہ نہ کرنے سے افضل ہوتا ہے، اور کبھی تقیہ نہ کرنا افضل ہوتا ہے۔ اگرچہ تقیہ کرنے والے شخص کو معذور سمجھ کر معاف کیا جائے گا اور یہ تقیہ کرنا اس کے لیے افضل ہے، اس لیے یہ اس کے لیے کسی ملامت کا سبب بھی نہیں بنے گا۔ شیخ ابو جعفر طوسی فرماتے ہیں کہ تمام کی تمام روایات کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جان کے خوف پر تقیہ کرنا واجب ہے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ کسی کے آگے کلمہ حق کہنے کے معاملے میں تقیہ رخصت کی حیثیت رکھتا ہے۔ حسن نے نقل کیا ہے کہ مسیلمہ کذاب

نے رسول اللہ ﷺ کے دو صحابہ کو گرفتار کر لیا تھا۔ ان میں سے ایک کو کہا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے کہ محمد اللہ کے رسول ہیں؟ انھوں نے کہا کہ ہاں! پھر مسیلمہ نے کہا کہ کیا تو یہ گواہی دیتا ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ اس پر صحابی نے کہا کہ ہاں! پھر مسیلمہ نے دوسرے صحابی کو بلایا اور کہا کہ کیا تو گواہی دیتا ہے کہ محمد اللہ کے رسول ہیں؟ صحابی نے کہا کہ ہاں! پھر مسیلمہ نے کہا کہ کیا یہ گواہی دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ اس پر صحابی نے کہا کہ میں بہرا ہوں (تیری بات سنائی نہیں دیتی) مسیلمہ نے تین بار سوال دہرایا صحابی نے یہی جواب دیا، چنانچہ مسیلمہ نے انھیں قتل کر دیا۔ جب یہ بات رسول اللہ ﷺ تک پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ پہلا شخص جسے قتل کیا گیا وہ اپنی سچائی اور یقین پر ثابت قدم رہا اور اللہ کے ہاں باعث فضیلت ہوا، اسے مبارک ہو۔ اور دوسرے شخص نے اللہ کی رخصت کو قبول کر لیا، اس کی کوئی پکڑ نہیں۔ اس حدیث کی بناء پر تقیہ رخصت کہلائے گا اور حق کی بات کہنا فضیلت کا باعث ہو گا۔'' (یہاں تک طبرسی کا حوالہ تھا) آیت مذکورہ کے ذیل میں طبری اور طبرسی دونوں کی باتیں پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ در حقیقت یہ دو الگ الگ مذہب ہیں۔ لیکن اس کے باوجود مذکورہ آیت کی تشریح و تفسیر میں دونوں متفق ہیں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں مؤمنوں کو کافروں سے دوستی کرنے سے منع کر دیا گیا ہے، البتہ جب مؤمنوں کو کافروں سے تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اس حالت کو نہی سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ دیکھ لیجیے کہ طبری کیا فرما رہے ہیں: ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً ۭ﴾ [آل عمران: 28] یعنی سوائے اس کے کہ تم کفار کے غلبے میں ہو اور ان سے تمہیں اپنی جان کا خوف ہو، تو اس صورت میں تم ان سے اپنی زبانوں کے ذریعے دوستی کا اظہار کرو۔'' اور اب دیکھیے کہ طبرسی کیا فرما رہے ہیں: ''پھر اللہ جل شانہ نے

مستثنیٰ کرتے ہوئے فرمایا: ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران: 28] اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ سوائے اس کے کہ کفار غالب ہوں اور مؤمن مغلوب ہوں، اور مؤمن کو ان کے ساتھ موافقت اور حسن معاشرت نہ کرنے پر خوف لاحق ہو تب مؤمن کے لیے جائز ہے کہ ان کے خوف سے بچنے اور اپنی جان بچانے کے لیے اپنی زبان سے ان کی محبت اور حسن معاشرت کا اظہار کرے۔" دیکھیں یہاں دونوں مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ آیت کا اصل موضوع کے مطابق مطلب یہ ہے کہ خوف کی حالت میں مؤمنوں کے لیے کافروں سے دوستی رکھنے کو مستثنیٰ کیا جائے، اور یہ آیت اسی معنیٰ پر محصور ہے۔ البتہ طبرسی نے اس آیت کے بعد اس موضوع سے ہٹتے ہوئے روایات ذکر کرنا شروع کر دیں، اور ان روایات کے تناظر میں آیت کو اس بات پر دلیل قرار دے دیا کہ اپنی جان کے خوف کے وقت دین میں تقیہ کرنا جائز ہے۔ حالانکہ آیت میں یہ بات موجود ہی نہیں۔ کیونکہ آیت کا موضوع تو یہ تھا کہ اللہ نے مؤمنین کو کفار کی موالات سے منع فرمایا، اور پھر کفار کی حکومت اور غلبے کے موقع پر مغلوب مؤمنوں کو خوف کی حالت میں استثناء کرتے ہوئے اجازت دی کہ وہ کفار سے موالات کر سکتے ہیں۔ یہ دین کے معاملے تو تقیہ نہیں ہوا، اور نہ یہ آیت جان کے خوف ہی کو بیان کر رہی ہے صرف، کیونکہ استثناء تو عام ہے: ﴿اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران: 28] یعنی سوائے اس کے کہ تم کفار سے اندیشہ کرو ایسی چیز کا جس کا اندیشہ کیا جاتا ہو۔ زمخشری نے کشاف میں لکھا ہے: "سوائے اس کے کہ تم ان کفار سے کسی ایسی چیز کا خوف کرو جس سے بچنا لازمی ہو۔" چنانچہ ہر وہ معاملہ جس سے بچنا لازمی ہو اس میں موالات جائز ہو گی، یعنی ہر قابل خوف بات پر، چنانچہ اس عمومیت کی بناء پر جان، مال، عزت

اور دیگر معاملات کے خوف پر بھی کفار سے موالات جائز ہوگی۔ اسی لیے آیت کو دین کے معاملے میں تقیہ پر محمول کرنا خروج عن الموضوع کہلائے گا، اور اسی طرح صرف جانی خوف کے ساتھ آیت کو مخصوص کرنا بھی تخصیص بلا مخصص ہوگا، چہ جائیکہ پوری آیت ہی کو کفر اور ایمان کے معاملات سے متعلق بتادیا جائے۔ کفر و ایمان کا معاملہ الگ آیت میں آیا ہے، اس آیت میں اس مسئلے سے تعرض نہیں کیا گیا۔ اور طبرسی کا یہ کہنا کہ ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ تقیہ تمام کے تمام امور میں ضرورت کے وقت جائز ہے پھر انہوں نے مفید سے جو بات نقل کی کہ کبھی تقیہ واجب ہوتا ہے اور کبھی واجب نہیں ہوتا تو یہ محض باتیں ہیں جن پر کوئی بھی دلیل نہیں۔ آیت ان چیزوں پر بالکل بھی دلالت نہیں کرتی یہاں تک کہ خود طبرسی نے جو تفسیر بیان کی وہ تفسیر بھی ان مسائل پر دلالت نہیں کرتی، اور نہ ہی ان مسائل پر کتاب اللہ یا سنت رسول سے یا صحابہ کے اجماع سے کوئی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اسی لیے اس چیز کو رد کر دیا جائے گا اور وہ اعتبار کے درجے سے ساقط ہو جائے گی۔ یوں نہیں کہا جا سکتا کہ جب کافر کے شر سے بچنے کے لیے اس کی دوستی جائز ہے تو کسی ظالم، فاسق اور طاقتور حاکم سے حسن سلوک کرنا تو بطریق اولی جائز ہوگا۔ یہ اس لیے نہیں کہا جا سکتا کیونکہ کیونکہ کسی مسئلے میں بطریق اولیٰ دلالت تبھی ہو سکتی ہے جب وہ دلالت فحوائے خطاب یعنی سیاق و سباق کلام میں داخل ہو، جب کہ یہاں یہ معاملہ نہیں، چنانچہ اس آیت کی مثال ایسی نہیں جس طرح اس آیت کی ہے: ﴿وَ مِنۡهُمۡ مَّنۡ اِنۡ تَاۡمَنۡهُ بِدِيۡنَارٍ لَّا يُؤَدِّهٖۤ اِلَيۡكَ﴾ [آل عمران: 75] ”اور ان اہل کتاب میں سے بعض وہ ہیں جن کے پاس آپ ایک دینار امانت رکھوا دیں تو تب بھی وہ آپ کی طرف اس امانت کی ادائیگی نہ کریں گے۔“ کہ اس آیت میں ایک سے زائد دینار کی عدم

واپسی بطریق اولیٰ مفہوم ہوتی ہے۔ اور نہ ہی اس کی مثال اس آیت کی جیسی ہے: ﴿وَمِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُّؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ﴾[آل عمران:75] ''اور اہل کتاب میں سے بعض وہ ہیں جن کے پاس آپ ڈھیروں مال بھی امانت رکھوا دیں تو وہ آپ کی طرف اس امانت کی واپسی کر دیں گے۔'' تو ڈھیروں سے کم مال کی واپسی بطریق اولیٰ ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ہماری زیر بحث آیت میں تو اصل بات کافر کی ہو رہی ہے، فاسق نہ تو کافر ہے اور نہ کافر کی کسی قسم میں سے ہے، جب کہ آیت میں جس موالات کی ممانعت ہے وہ مؤمنین کو چھوڑ کر موالات الکفار ہے، جب کہ ظالم و فاسق اور طاقت والا حکمران مؤمنین میں سے ہے، وہ خود سے سرزد ہونے والے ظلم اور خود کی صفت فسق کو اپنے آپ سے دور نہیں کر رہا۔ اسی لیے یہ والی بحث اس آیت میں بطریق اولیٰ کے طور پر بھی داخل نہیں ہو سکتی کہ اس آیت سے استدلال کرنا درست ہو جائے۔

علاوہ ازیں ایسا حاکم جو ظالم اور فاسق ہو اور طاقت والا ہو اس سے دوستی کرنا تو امن اور خوف دونوں حالتوں میں جائز ہے، کیونکہ وہ مومن ہے، اور مومنین کی موالات تو ہر حال میں جائز ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ''من دون المومنین'' میں مومنین کا لفظ عام ہے جو تمام مومنین کو شامل ہے، اور ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی جس میں کسی ظالم حاکم یا فاسق حاکم سے موالات (دوستی) کو منع کیا گیا ہو یا فساق و فجار سے دوستی کو منع کیا گیا ہو، بلکہ نصوص تو صرف کفار کی دوستی سے ممانعت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ معصیت کے علاوہ کاموں میں بھی ظالم حاکم کی اطاعت کرنا واجب ہے، اور اس کے جھنڈے کے نیچے جہاد کرنا بھی واجب ہے، اور اسی طرح نماز کا امام اگر فاسق ہو تو اس کے پیچھے بھی ہر

حالت میں نماز پڑھنا جائز ہے۔ یہ سب سے بڑی دلیل ہے جو مومن سے دوستی کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ البتہ مؤمن کے معاملے میں ممانعت اس بات کی ہے کہ حاکم کے ظلم سے اور فاسق کے فسق سے رضامندی نہیں ہونی چاہیے۔ اس بنیاد پر جو لوگ تقیہ کی مشروعیت کا دعویٰ کرتے ہیں اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ تقیہ یہ ہے کہ مومن کسی ظالم یا فاسق و طاقتور حاکم کے سامنے ایسی بات ظاہر کرے جو اس کے دل میں نہ ہو، یا اپنی رائے کے کسی مخالف وغیرہ شخص کے سامنے ایسی رائے ظاہر کرے جو اس کے دل میں نہ ہو، تو یہ کام کرنا حرام ہے کیونکہ یہ نفاق ہے اور نفاق سب کا سب حرام ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں ظالم حاکم کے ظلم پر اس کا محاسبہ کرنا فرض ہے جسے چھوڑنا حلال نہیں، خواہ حاکم کی طرف سے جان کا خوف ہو یا مال کا یا دیگر باتوں کا خوف ہو یا کسی تکلیف پہنچنے کا خوف ہو۔ اور اس حال میں بھی تقیہ حلال نہیں۔ اور نفاذ اسلام کی حالت میں جب حاکم سے کفر بواح (واضح ترین کفر) کا صدور ہو تو اس سے جنگ کرنا فرض ہے، جنگ چھوڑ کر بیٹھے رہنا جائز نہیں حرام ہے۔ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر حاکم کو بھی اور حاکم کے علاوہ دیگر فاسقوں اور ظالموں کے معاملے میں بھی مسلمانوں پر اللہ تعالی نے واجب کیا ہے۔ یہ تمام فرائض تقیہ کے منافی ہیں اور مکمل طور پر تقیہ کی ضد بھی ہیں، کیونکہ ان فرائض کی رو سے کسی ظالم حاکم کے ظلم یا کسی فاسق کے فسق پر انسان خاموش ہو جانا حرام ہے۔ اور تقیہ تو ظلم و فسق پر خاموش رہنا کبھی کبھار واجب کر دیتا ہے، اور بعض اوقات مستحب کر دیتا ہے اور بعض اوقات خاموش رہنے کو جائز کر دیتا ہے۔ اور یہ معاملہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی آیات کے بھی مکمل منافی ہے۔ اور اسی طریقے سے ائمہ، امراء اور حکام جب ظالم ہو یا فاسق ہوں تو ان سے سلوک کرنے کے معاملے میں بہت سی آیات اور بہت ساری صحیح احادیث جو آئی ہیں، ان کے بھی منافی ہے۔ اللہ کے معاملے میں کسی

ملامت گر کی ملامت کی پرواہ کیے بغیر حق بات کہنا واجب ہے۔ تقیہ اس حکم کے بھی مخالف ہے۔ اسی لیے ظالم یا فاسق حاکم کو یا کسی ایسے جابر شخص کو جو فاجر ہو اور مسلط ہو یا کسی ایسے شخص کے سامنے جو رائے میں مخالف ہو تقیہ کرنا بہت ساری آیات اور صحیح احادیث اس کے مناقض اور اس کے منافی مروی ہیں۔ وہ تمام آیات و احادیث تقیہ کے بالکل مخالف کام کرنے کو واجب قرار دیتی ہیں۔ اس بات سے تاکید ہو جاتی ہے کہ اسلام میں تقیہ حرام ہے، اسی طرح یہ تقیہ نفاق بھی ہے۔ لہذا کسی مسلمان کے لیے تقیہ کرنا حلال نہیں۔

باقی رہ گیا ایک مسئلہ۔ وہ یہ کہ بعض مفسرین آیت: ﴿اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ [النحل:106] کو زیر بحث آیت: ﴿اِلَّاۤ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران:28] کے ساتھ ملا کر انھیں ایک ہی مسئلے کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ اور اس بات سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دوستی کے معاملے میں بھی دل میں ایمان ہوتے ہوئے کفر کا اظہار کیا جا سکتا ہے، اور پھر اس بات کو تقیہ میں داخل کرتے ہیں۔ جب کہ بعض مفسرین اس آیت کے تحت یہ کہتے ہیں کہ کفار سے موالات صرف جان کے خوف یعنی خوف قتل پر جائز ہے، اس سے کم خوف پر موالات جائز نہیں۔ جب کہ یہ مسلک درست نہیں۔ کیونکہ آیت: ﴿اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ [النحل: 106] ایک دوسری حالت اور دوسرے موضوع کو بیان کر رہی ہے۔ اس آیت کا موضوع یہ ہے کہ جب قتل کا خوف یقین یا ظن غالب کے درجے میں ہو تو اس حالت میں اسلام سے پھر جانا۔ جب کہ آیت: ﴿اِلَّاۤ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ [آل عمران:28] کا موضوع ہے کفار سے ہر قسم کی موالات کی ممانعت اور کسی بھی معتد

بہ خوف کی حالت کو اس ممانعت سے مستثنیٰ قرار دینا۔ یہ خوف قتل کا بھی ہو سکتا ہے، مال کا بھی، کسی مفاد کا بھی یا تکلیف پہنچنے کا بھی۔ یہاں دونوں آیتوں کے موضوع میں بھی اور مستثنیٰ حالتوں میں بھی دونوں جگہ فرق ہے، لہذا ایک آیت کو دوسری میں نہ صرف داخل کرنا درست نہیں بلکہ ان کو باہم ملا کر دیکھنا بھی درست نہیں۔ کیونکہ جب کوئی مسلمان کفار کے غلبے تلے ان کی سلطنت و حکومت میں مغلوب ہو تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان سے رواداری والا سلوک کرتے ہوئے ظاہری طور پر اسلام سے پھر جائے، بلکہ اس صورت میں اس پر واجب ہے کہ وہ جب ان کی سلطنت میں رہتے ہوئے احکام اسلامیہ پر عمل پیرا نہیں ہو سکتا تو وہ وہاں سے ہجرت کر جائے، ہاں البتہ اگر ان سے صرف دوستی کرنی پڑتی ہے تو یہ خوف کی بنیاد پر جائز ہو گا، لیکن اگر مسلمان کو کبھی ان سے قتل ہو جانے کا یقینی خوف ہو جائے اور اس حالت میں اسے کفر کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دل میں ایمان رکھتے ہوئے کفر کا اظہار کرے، اس صورت کے علاوہ اظہار کفر اس کے لیے جائز نہیں۔ کیونکہ آیت کے الفاظ یہ ہیں: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَىِٕنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ [النحل: 106] ”جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کا انکار کرے سوائے اس کے جسے مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔“ تو اس آیت میں ایمان کے بعد کفر کرنے کا موضوع ہے، یعنی مرتد ہونے کا، اور جو حالت بیان کی جا رہی ہے وہ موت کے خوف کی حالت ہے، جسے فقہاء اکراہ ملجئ کہتے ہیں، یہ اکراہ ملجئ ہی صرف ایسی حالت ہے جس کے ہوتے ہوئے مکرَہ یعنی مجبور شخص پر سے تمام احوال میں احکام اٹھ جاتے ہیں۔ تو شرعاً اکراہ ملجئ مستثنیٰ ہے یعنی یقینی طور پر قتل ہو جانے کا خوف۔ اس کی تائید اس آیت سے بھی

ہوتی ہے جو ان مسلمانوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو قتل کے خوف سے مرتد ہوئے تھے۔ روایت کے مطابق یہ آیت عمار بن یاسر کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ طبری لکھتے ہیں: مجھے محمد بن سعد نے بیان کرتے ہوئے کہا کہ مجھے میرے چچا نے بتایا کہ مجھے میرے والد نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہوئے بتایا کہ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ [النحل: 106] آخر آیت تک، تب نازل ہوئی جب مشرکین نے عمار بن یاسر کو قید کر لیا، اور انھیں سخت تکلیفیں دیں، اور پھر انھیں چھوڑ دیا، چنانچہ وہ لوٹ کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور قریش کے ساتھ ان کا جو معاملہ ہوا تھا اور جو کچھ انھوں نے کہا تھا وہ سب بتا دیا، تو اس موقعے پر اللہ جل شانہ نے ان کا عذر قبول کرتے ہوئے یہ مکمل آیت نازل فرمائی۔

ہمیں بشر نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں یزید نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں سعید نے قتادہ سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ [النحل: 106] اور پھر ہمارے سامنے یہ بات ذکر کی کہ یہ آیت عمار بن یاسر کے بارے میں نازل ہوئی، انہیں بنو مغیرہ نے گرفتار کر لیا تھا اور انہیں میمون کے ایک کنویں میں ڈال دیا تھا، اور کہنے لگے کہ محمد کا کفر یعنی انکار کرو۔ تو عمار بن یاسر نے ان کی یہ بات مان لی حالانکہ ان کا دل اس کفر کو ناپسند کرتا تھا۔ تو اللہ جل شانہ نے ان کا ذکر میں ان کے عذر کو قبول کرتے ہوئے یہ آیت نازل کی۔ اور طبری فرماتے ہیں کہ ہمیں ابن عبدالاعلی نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن ثور نے معمر سے بیان کیا، اور انہوں نے عبدالکریم جزری سے، اور انہوں نے ابو عبید بن محمد بن عمار بن یاسر

سے نقل کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ مشرکوں نے عمار بن یاسر کو قید کر لیا، اور انہیں تکلیفیں پہنچائیں، یہاں تک کہ انھیں چھوڑنے کے عوض ان سے کچھ چیزوں کا مطالبہ کیا۔ بہر حال جب انہوں نے یہ بات رسول اللہ ﷺ کے سامنے بیان کی، اللہ کے نبی نے فرمایا کہ

((كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئناً بالإيمان، قال النبي ﷺ: فإن عادوا فعد))

"آپ اپنے دل کو کس طریقے سے پاتے ہو؟ انہوں نے کہا کہ ایمان کے ساتھ مطمئن پاتا ہوں۔ نبی نے فرمایا: اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم پھر وہی کام کر لینا۔" یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اس آیت کا سبب نزول حضرت عمار کا واقعہ تھا، اور اس آیت کا موضوع اسلام سے پھر جانے سے متعلق تھا، اور یہاں خاص حالت جو بیان کی گئی وہ یقینی طور پر قتل کیے جانے کی تھی۔ صرف یہی بات اس چیز کی تاکید کے لیے کافی ہے کہ اس آیت کا آیت ﴿ اِلَّآ اَنۡ تَتَّقُوۡا مِنۡهُمۡ تُقٰٮةً ؕ ﴾ [آل عمران: 28] سے کوئی تعلق نہیں۔ علاوہ ازیں ﴿ اِلَّا مَنۡ اُكۡرِهَ وَ قَلۡبُهٗ مُطۡمَئِنٌّ بِالۡاِيۡمَانِ ﴾ [النحل: 106] مکی آیت ہے، جو ایمان کے موضوع پر نازل ہوئی اور آیت ﴿ اِلَّآ اَنۡ تَتَّقُوۡا مِنۡهُمۡ تُقٰٮةً ؕ ﴾ [آل عمران: 28] مدنی ہے۔ یہ مومنین کے لیے کافروں کی موالات کو حرام کرنے کے لیے نازل ہوئی اور اس حرمت میں سے مطلق خوف کی حالت کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ لہذا یہ آیت اس آیت سے بالکل علیحدہ ہے۔

اب یہ حکم باقی رہ گیا کہ جس شخص کو یقینی قتل کے ذریعے سے دھمکایا جائے تو کیا اس کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ کفر ظاہر کر دے اور ایمان دل میں رکھے تاکہ موت سے بچ جائے یا اس کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ اپنے ایمان پر ثابت قدم رہے اگرچہ قتل ہی کر دیا جائے؟ اس بات کا جواب یہ ہے کہ ایمان پر ثابت

قدم رہنا افضل ہے اگرچہ اسے قتل کر دیا جائے، کیونکہ کفر ظاہر کرنے کا جواز ایک رخصت اور رفع حرج ہے، اور ایمان پر ثابت قدم رہنا عزیمت ہے جو کہ اصل ہے۔ اور یہ افضل بھی اسی لیے ہے۔ ایک روایت ہے کہ مسیلمہ نے دو مسلمانوں کو گرفتار کر لیا، ان میں سے ایک کو کہا کہ تم محمد کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اس نے کہا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں۔ پھر مسیلمہ نے کہا کہ میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو اس نے کہا کہ تو بھی اللہ کا رسول ہے۔ تو مسیلمہ نے اسے چھوڑ دیا، اور دوسرے شخص سے کہا کہ تم محمد کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اس نے کہا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں، پھر مسیلمہ نے کہا کہ میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں بہرا ہوں، مسیلمہ نے تین مرتبہ یہ سوال کیا، انہوں نے تین مرتبہ ہی یہ جواب دیا۔ چنانچہ مسیلمہ نے اسے قتل کر دیا۔ یہ بات جب رسول اللہ ﷺ کے پاس پہنچی تو آپ نے فرمایا: پہلے آدمی نے تو اللہ کی رخصت کو لے لیا، اور دوسرے آدمی نے حق بات کی، لہذا اسے مبارک ہو۔ یہ حدیث اس بارے میں صراحت کے ساتھ بیان کرتی ہے کہ جو شخص صبر کرے اور ایمان پر ثابت قدم رہے وہ افضل ہے اس شخص سے جو اللہ کی رخصت کو قبول کرے اور کفر کو اپنی جان کے خوف (جس میں قتل یقینی ہو) سے ظاہر کرے۔

یہ ساری بحث اس شخص کے بارے میں تھی جس سے کفر کا مطالبہ کیا جائے۔ لیکن جس شخص سے کفر کے علاوہ یا کفر سے کم تر چیز کا مطالبہ کیا جائے جیسے اسے مجبور کیا جائے کہ وہ اسلام کی دعوت کو چھوڑ دے، یا کوئی معصیت کا کام کرے، یا اس کے علاوہ کسی اور چیز پر مجبور کیا جائے، تو اس چیز کے جائز ہونے کا حکم اس آیت سے نہیں لیا جائے گا۔ اسی وجہ سے یہاں یوں نہیں کہا جا سکتا کہ جب مسلمان کو اللہ تعالی نے کفر تک ظاہر کرنے کی اجازت دے دی تو جو چیز کفر سے کمتر ہے وہ بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔ یہ بات اس لیے

نہیں کہی جا سکتی کیونکہ معصیت یعنی گناہ، کفر کی جنس میں سے نہیں، لہذا اس کو بطریق اولیٰ والے انداز میں حکم کے تحت داخل نہیں کیا جائے گا۔ اور اسی طریقے سے اس کو کفر پر قیاس بھی نہیں کیا جائے گا، کیونکہ آیت میں کوئی علت موجود نہیں جس کے ذریعے سے قیاس کیا جا سکے۔ ہاں اگر کسی شخص کو اپنی جان پر یقینی قتل کا خوف ہو اور اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے، یا کفر سے کم کوئی اور کام کرے، تو اس صورت میں بھی اس کے لیے وہ کام کرنا جائز ہے کہ ایسا کام کر کے اپنی جان کو قتل ہونے سے بچا لے۔ اور اس صورت میں اس پر کوئی گناہ نہیں۔ اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے جسے طبرانی نے معجم کبیر میں روایت کیا:

((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))

"میری امت سے خطا، بھول اور جس چیز پر انھیں مجبور کیا جائے، اٹھا لی گئیں۔" یعنی ان کاموں کے حرج، گناہ اور حکم کو اٹھا لیا گیا ہے۔ اور اب اس کے لیے یہ کام کرنا جائز ہو چکا۔ لیکن یہ کام بھی صرف ایک ہی حالت میں جائز ہے وہ یہ کہ یقینی قتل کا خوف ہو۔ یہ وہی چیز ہے جسے فقہاء اکراہ ملجئ کہتے ہیں۔ شریعت میں تمام حالات میں صرف یہی اکراہ معتبر ہے، جس کی وجہ سے مجبور کیے گئے شخص پر سے حکم اٹھا لیا جاتا ہے جیسے طلاق، نکاح، بیع اور اس کے علاوہ دیگر تمام اعمال اور عقود۔ لہذا آپ ﷺ کا یہ فرمان کہ جس پر ان کو مجبور کیا جائے، اس میں یہاں مراد یہ ہے کہ جب اکراہ ملجئ ہو۔

دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت

ہجرت دار الکفر سے نکل کر دار الاسلام کی طرف جانے کو کہتے ہیں: اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿إِنَّ

الَّذِيْنَ تَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ ۭ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْاَرْضِ ۭ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا ۭ فَاُولٰۗىِٕكَ مَاْوٰىهُمْ جَهَنَّمُ ۭ وَسَاۗءَتْ مَصِيْرًا ۝۹۷ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاۗءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا ۝۹۸ فَاُولٰۗىِٕكَ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا ۝۹۹ [النساء: 97-99] ”بے شک وہ لوگ جنھیں فرشتے اس حال میں قبض کرتے ہیں کہ وہ اپنی جانوں پر ظلم کرنے والے ہوتے ہیں، کہتے ہیں تم کس کام میں تھے؟ وہ کہتے ہیں ہم اس سرزمین میں نہایت کمزور تھے۔ وہ کہتے ہیں کیا اللہ کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے؟ تو یہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ لوٹنے کی بری جگہ ہے۔ مگر وہ نہایت کمزور مرد اور عورتیں اور بچے جو نہ کسی تدبیر کی طاقت رکھتے ہیں اور نہ کوئی راستہ پاتے ہیں۔ تو یہ لوگ، اللہ قریب ہے کہ انھیں معاف کر دے اور اللہ ہمیشہ سے بے حد معاف کرنے والا، نہایت بخشنے والا ہے۔“ اور امام ابو داؤد نے جریر بن عبداللہ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله ولم؟ قال: لا تراءى ناراهما))

”میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہائش پذیر ہو، صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! کیوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دونوں کی آگ ایک ساتھ نہیں رہ سکتی۔“ لہذا دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف ہجرت باقی ہے، منقطع نہیں ہوئی۔ البتہ بخاری کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا:

((لا هجرة بعد فتح مكة))

"مکہ کے فتح ہونے کے بعد ہجرت نہیں۔" اور اسی طرح آپ علیہ السلام کا یہ فرمان بھی ہے:

((لا هجرة بعد الفتح))

"فتح کے بعد ہجرت نہیں۔" اور یہ فرمان بھی ہے:

((قد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونيَّة))

"اب ہجرت منعقد منقطع ہو چکی لیکن جہاد اور نیت باقی ہے۔" اور اسی طریقے سے ابن عساکر نے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ سفیان بن امیہ جب اسلام لائے تو انہیں یہ بتایا گیا کہ ایسے شخص کا کوئی دین نہیں جس نے ہجرت نہیں کی، چنانچہ وہ مدینہ آ گئے۔ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا:

((ما جاء بك أبا وهب؟ قال: قيل إنه لا دين لمن لم يهاجر، قال: ارجع أبا وهب إلى أباطح مكة، فقرّوا على مسكنكم فقد انقطعت الهجرة ولكن جهاد ونيّة فإن استنفرتم فانفروا))

"اے ابو وہب! تمہیں کون سی چیز یہاں لے آئی؟ انہوں نے فرمایا کہ یا رسول اللہ یہ کہا جاتا ہے کہ جس شخص نے ہجرت نہیں کی اس کا کوئی دین نہیں۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا: مکہ کی طرف لوٹ جاؤ اے ابو وہب! اور اپنے گھر میں قرار پکڑو۔ اب ہجرت منقطع ہو چکی لیکن جہاد اور نیت برقرار ہے، اگر تم سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اللہ کے راستے میں نکلو تو پھر نکل پڑنا۔" یہ تمام کی تمام روایات فتح مکہ کے بعد ہجرت کی نفی کرتی ہیں، البتہ یہ نفی علت شرعیہ کے ساتھ معلل ہے جو اسی حدیث سے مستنبط کی جا سکتی ہے۔

کیونکہ آپ علیہ السلام کا یہ فرمان ''فتح مکہ کے بعد'' اس انداز سے فرمایا گیا ہے کہ جس میں علت خود ہی ظاہر ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے آپ علیہ السلام کا یہ فرمان:

((لا تنبذوا التمر والزبيب جميعاً))

''کھجور اور کشمش دونوں کا نبیذ مت بناؤ۔'' اس چنانچہ لفظ ''جمیعا'' اس انداز سے بیان کیا گیا ہے کہ علت اسی میں ظاہر ہو جاتی ہے۔ لہذا ممانعت کی اصل علت نبیذ بنانا ہوگی۔ اور زیر بحث حدیث کا معنیٰ یہ ہوگا کہ مکہ کی فتح دراصل نفیِ ہجرت کی علت ہے۔ جس کا مطلب ہوگا کہ یہ علت اپنے معلول کے ساتھ ہی رہے گی، وجودی لحاظ سے بھی اور عدمی لحاظ سے بھی، صرف مکہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ علت کسی بھی علاقے کے فتح ہونے میں مؤثر رہے گی۔ کیونکہ دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

((لا هجرة بعد الفتح))

''فتح کے بعد کوئی ہجرت نہیں۔'' اس کی تائید بخاری کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کی، ان سے ہجرت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

((لا هجرة اليوم كان المؤمن يفر بدينه إلى الله ورسوله مخافة أن يفتن. فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، والمؤمن يعبد ربه حيث شاء))

''آج کوئی ہجرت نہیں، البتہ پہلے ایسا تھا کہ کوئی مومن اپنے دین کے معاملے میں آزمائش میں ڈالے جانے کے خوف سے اللہ اور رسول کی طرف فرار اختیار کرتا تھا، لیکن اب اللہ نے اسلام کو غلبہ دے دیا ہے، اور مومن جہاں چاہتا ہے اپنے رب کی عبادت کرتا ہے۔'' یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے

کہ مسلمانوں پر فتح مکہ سے پہلے ہجرت لازم تھی کہ وہ اپنے دین کے معاملے میں آزمائش سے بچنے کے لیے ہجرت کیا کرتے تھے، اور فتح مکہ کے بعد اس ہجرت کی نفی کر دی گئی، کیونکہ اب مسلمان اس بات پر قادر ہو گیا کہ اپنے دین کو ظاہر کر سکے، اور احکام اسلام کو قائم کر سکے۔ لہذا جس فتح پر یہ ہجرت کی نفی مترتب ہوتی ہے وہی فتح آئندہ بھی نفیِ ہجرت کی علت ہوگی۔ نفیِ ہجرت کا صرف فتح مکہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اور آپ ﷺ کا صفوان بن امیہ کو یہ فرمانا کہ ہجرت منقطع ہو چکی اس کا مطلب یہ تھا کہ مکہ فتح ہونے کے بعد مکہ سے ہجرت منقطع ہو چکی۔ جب کوئی علاقہ فتح کر لیا جائے اور وہ دارالاسلام بن جائے تو وہ کفار کا علاقہ نہیں رہتا اور نہ ہی وہ دارالکفر رہتا ہے۔ لہذا اس سے ہجرت کرنا باقی نہیں رہتا، اور یہی حکم ہر اس علاقے کا ہے جسے فتح کر لیا جائے تو اس صورت میں اس سے ہجرت نہیں کی جائے گی۔ اس بات کی تائید مسند احمد کی اس روایت سے ہوتی ہے جو انہوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا:

((لا تنقطع الهجرة ما تقبلت التوبة، ولا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من المغرب))

''ہجرت اس وقت تک منقطع نہیں ہوگی جب تک توبہ قبول ہوگی، اور توبہ اس وقت تک مقبول ہوگی جب تک سورج مغرب سے نہ نکلے۔'' اور مسند احمد ہی میں رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا:

((إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد))

''ہجرت اس وقت تک منقطع نہیں ہوگی جب تک جہاد باقی ہے۔'' ایک اور روایت میں ہے:

((لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار))

''ہجرت اس وقت تک منقطع نہیں ہوگی جب تک کفار سے قتال کیا جائے گا۔'' تو ان روایات سے یہ ثابت ہوا کہ دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنا باقی ہے منقطع نہیں ہوا۔ البتہ ایسے شخص کے لیے جو ہجرت پر قادر ہے ہجرت کا حکم یہ ہے کہ اس پر بعض حالات میں ہجرت کرنا فرض ہے، اور بعض حالات میں مستحب ہے۔ لیکن جو شخص ہجرت پر قادر ہی نہیں ہے اللہ نے اس کو معاف فرما دیا۔ اس سے کوئی مطالبہ نہیں کہ وہ ہجرت کرے، کیونکہ وہ ہجرت کرنے سے یا تو بیماری کی وجہ سے عاجز ہے یا اسے وہاں رہائش پر مجبور کیا گیا ہے، یا وہ کمزور ہے جیسے عورتیں، بچے اور دیگر لوگ جن کا تذکرہ ہجرت کی آیت کے اختتام پر کیا گیا ہے۔

تو جو شخص ہجرت پر قادر ہو، لیکن اپنے دین کو ظاہر کرنے پر اور اسلام نے جن احکام کا اس سے مطالبہ کیا ہے انہیں قائم کرنے پر قادر نہیں، تو اس پر ہجرت کرنا فرض ہے۔ کیونکہ ہجرت کی آیت میں اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۚ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ۚ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾﴾ [النساء:97] ''بے شک وہ لوگ جنھیں فرشتے اس حال میں قبض کرتے ہیں کہ وہ اپنی جانوں پر ظلم کرنے والے ہوتے ہیں، کہتے ہیں تم کس کام میں تھے؟ وہ کہتے ہیں ہم اس سر زمین میں نہایت کمزور تھے۔ وہ کہتے ہیں کیا اللہ کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے؟ تو یہ

لوگ ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ لوٹنے کی بری جگہ ہے۔" اس آیت میں صیغہ اگرچہ اخبار کا ہے، لیکن امر کے معنی میں ہے، جو طلب فعل پر دلالت کرتا ہے۔ گویا کہ اللہ نے یہ فرمایا کہ ایسی جگہ سے ہجرت کر جاؤ۔ اس آیت میں طلب ہجرت کو ایک تاکید کے ساتھ بھی ملایا ہے اور ہجرت چھوڑنے پر شدید ترین وعید کو بھی ذکر کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں طلب فعل یعنی ہجرت کرنے کا مطالبہ جازم ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ اس حالت میں مسلمان پر ہجرت کرنا فرض ہے۔ اگر وہ ہجرت نہ کرے تو گنہگار ہو گا۔ اور جو شخص ہجرت پر قادر ہو لیکن اپنے دین کو ظاہر کر سکتا ہو اور شریعت نے جو احکام اس سے طلب کیے ہیں انہیں قائم کرنے پر بھی قادر ہو تو اس حال میں ہجرت کرنا اس کے لیے مستحب ہے، فرض نہیں۔ مستحب ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ سے پہلے مکہ سے ہجرت کرنے کی ترغیب دیا کرتے تھے کیونکہ وہ دار الکفر تھا۔ اور اس ترغیب پر مبنی صریح آیات بھی نازل ہوئیں۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿ اِنَّ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَ الَّذِیۡنَ هَاجَرُوۡا وَ جٰهَدُوۡا فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ ۙ اُولٰٓئِكَ یَرۡجُوۡنَ رَحۡمَتَ اللّٰهِ ؕ وَ اللّٰهُ غَفُوۡرٌ رَّحِیۡمٌ ﴿۲۱۸﴾ ﴾ [البقرة: 218] "بے شک جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کیا وہ اللہ کی رحمت کی امید رکھتے ہیں، اور اللہ بہت مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔" اور اسی طرح ایک اور جگہ فرمایا: ﴿ اَلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَ هَاجَرُوۡا وَ جٰهَدُوۡا فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ بِاَمۡوَالِهِمۡ وَ اَنۡفُسِهِمۡ ۙ اَعۡظَمُ دَرَجَةً عِنۡدَ اللّٰهِ ؕ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الۡفَآئِزُوۡنَ ﴿۲۰﴾ ﴾ [التوبة:20] "بے شک جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کیا وہ اللہ کے یہاں درجے میں بہت بڑے ہیں اور وہی کامیاب ہیں۔" اور ایک آیت میں ہے: ﴿ وَ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَ لَمۡ یُهَاجِرُوۡا مَا

لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا ۚ وَ اِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ ۭ﴾ [الانفال: 72] ''اور وہ لوگ جو ایمان لائے اور انھوں نے ہجرت نہیں کی، تمھارا ان کی دوستی کا کوئی تعلق نہیں جب تک وہ ہجرت نہ کریں، اور اگر وہ تم سے دین کے معاملے میں مدد طلب کریں تو تم پر ان کی مدد کرنا لازم ہے، سوائے اس قوم کے خلاف جن کا تم سے عہد ہے۔'' اور ایک اور آیت میں فرمایا: ﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوْا وَجٰهَدُوْا مَعَكُمْ فَاُولٰۗىِٕكَ مِنْكُمْ ۭ﴾ [الانفال:75] ''اور وہ لوگ جو پھر ایمان لائے اور انھوں نے ہجرت کی اور تمھارے ساتھ جہاد کیا وہ لوگ تم ہی میں سے ہیں۔'' یہ تمام کی تمام آیات ہجرت کی طلب کو صراحت کے ساتھ بیان کر رہی ہیں۔ اور اس شخص پر ہجرت کا فرض نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ چند مسلمان ایسے بھی تھے جنھیں رسول اللہ ﷺ نے مکہ میں رہنے دیا تھا، اور ان کو اسی حالت پر برقرار رکھا۔ ایک روایت ہے کہ نعیم نحام رضی اللہ عنہ نے جب ہجرت کا ارادہ کیا تو ان کے پاس ان کی قوم والے بنو عدی آئے، اور انھیں کہا کہ آپ ہمارے درمیان ٹھہر جائیں اور اپنے دین پر بھی برقرار رہیں اگر آپ کو کسی نے تکلیف پہنچانے کا ارادہ کیا تو ہم اس تکلیف کو آپ سے روکیں گے، اور جو کچھ خدمات آپ ہماری قوم کے لیے پہلے سے سرانجام دے رہے تھے وہ بہم کرتے رہیں۔ وہ بنو عدی کے بہت سے یتیموں اور بیواؤں کی کفالت کیا کرتے تھے۔ لہذا وہ ایک مدت تک ہجرت چھوڑ کر بیٹھے رہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا:

((قومك كانوا خيراً لك من قومي لي. قومي أخرجوني وأرادوا قتلي، وقومك حفظوك ومنعوك))

''میری قوم کا جو سلوک میرے ساتھ تھا اس کے مقابلے میں تمھاری قوم تمھارے لیے بہتر تھی، میری قوم نے مجھے نکالا اور مجھے قتل کرنے کا ارادہ کیا، جبکہ تمھاری قوم نے تمھاری حفاظت کی اور تم سے تکلیفوں کو دور کیا۔'' یہ حدیث ابن حجر نے اصابہ میں ذکر کی ہے۔ تو انہوں نے فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ! بلکہ آپ کی قوم نے آپ کو اللہ کی اطاعت اور آپ کے دشمنوں سے جہاد کے لیے نکالا تھا، اور میری قوم نے تو مجھے ہجرت اور اللہ کی اطاعت چھڑوا دی۔ یہ تمام احکام کسی علاقے کے محض دار الحرب ہونے سے تعلق رکھتے ہیں، قطع نظر اس بات کے کہ وہاں کے رہنے والے مسلمان ہیں یا کفار، کیونکہ رہائشی باشندوں کی وجہ سے علاقے کا حکم بدلتا نہیں ہے، بلکہ علاقے کا حکم وہاں نافذ نظام کی وجہ سے بدلتا ہے، اور وہاں کے باشندوں کو میسر امن کی بناء پر ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر انڈونیشیا اور قفقاز اور صومالیہ اور یونان میں کوئی فرق نہیں، ہاں البتہ اگر ایسا شخص جو ان علاقوں میں اپنے دین کا اظہار اور شریعت کے مطلوبہ احکام کے قیام پر قادر ہے، اگر وہ شخص جس دار الکفر میں رہ رہا ہے اسے دار الاسلام بنانے پر بھی قادر ہے تو اس حالت میں اس پر حرام ہو جاتا ہے کہ وہ دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرے، خواہ دار الاسلام بنانا ذاتی طور پر اس کی قدرت میں ہو یا اس ملک کے علاقوں میں رہنے والے باشندوں کے ساتھ مل کر تحریک چلا کر ممکن ہو، یا باہر کے علاقوں میں موجود مسلمانوں کی مدد حاصل کر کے یا کسی اسلامی مملکت سے تعاون حاصل کر کے یا پھر کسی بھی طریقے سے اس کے لیے یہ کام ممکن ہو تو اس شخص پر تب واجب ہو جاتا ہے کہ وہ دار الکفر کو دار الاسلام بنائے، اس وقت اس پر ہجرت حرام ہو جاتی ہے۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص جو ایسے علاقے میں رہتا ہے، اگر اس علاقے میں کفار رہتے ہیں اور نظام بھی کفر کا ہی نافذ ہے تو اس صورت میں مسلمان پر وہاں کے لوگوں سے اس وقت تک قتال کرنا

واجب کہ وہ اسلام لے آئیں یا جزیہ دے کر اسلام کا حکم نافذ کر دیں، یہ چیز اس مسلمان پر ایک مسلمان ہونے کے اعتبار سے بھی واجب ہے اور کفار سے متّصل ہونے کی بناء پر بھی اور اسی طرح دشمنوں کا قریب ترین مسلمان ہونے کی بناء پر بھی واجب ہے۔ اور اگر اس علاقے کے لوگ مسلمان ہیں اور وہاں مسلمانوں کی رہائش کے باوجود اسلام کا نفاذ نہیں، یعنی نظام کفر نافذ ہے، تب مسلمانوں پر وہاں کے حکمرانوں سے قتال کرنا واجب ہے جب تک وہ اسلام کے احکام کو نافذ نہ کریں۔ یہ معاملہ مسلمانوں میں سے ایک مسلمان ہونے کے اعتبار سے اس پر واجب ہے۔ چنانچہ کسی بھی حال میں ہو اس پر یہ واجب عائد ہوتا ہے کہ وہ قتال کرے اور قتال کی تیاری کرے اگر یہ اس کی قدرت میں ہو۔ اور دار الکفر میں رہنے والے مسلمان کی حالت ان دو میں سے ایک تو ضرور ہوگی، یعنی یا تو اس پر خود سے متّصل کفار سے قتال کرنا واجب ہوگا یا کفریہ نظام نافذ کرنے والے حاکم سے اسے قتال کرنا ہوگا۔ ان دونوں حالتوں میں ایسے شخص کا اس دار الکفر یعنی جہاں غیر اسلامی نظام نافذ ہے، یہاں سے نکلنا جہاد سے فرار کہلائے گا، کیونکہ اس وقت تو اس پر جہاد کرنا فرض ہے، یا کفریہ احکام نافذ کرنے والوں کے خلاف قتال سے فرار ہوگا، اور اللہ کے نزدیک یہ دونوں کام انتہائی بڑے گناہ ہیں۔ اسی لیے جو شخص دار الکفر کو دار الاسلام میں تبدیل کر سکتا ہو اس کے لیے دار الکفر سے ہجرت کرنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک وہ اس تبدیلی کی قدرت رکھتا ہے۔ اس حکم میں ترکی، اسبانیا، مصر اور البانیا بغیر کسی فرق کے سب برابر ہیں، جب تک وہاں کفریہ نظام نافذ ہے۔

جب اسلام آیا تو غلامی پوری دنیا میں موجود تھی، اور غلام بنانے کا نظام دنیا میں ہر قبیلے اور ہر جماعت کے نزدیک رائج تھا۔ دنیا میں کوئی ایسا گوشہ نہیں جانا جاتا تھا جہاں غلاموں کی خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی یا

آزاد لوگوں کو غلام نہ بنایا جاتا تھا۔ کسی ایسے علاقے کے بارے میں پتا نہیں ملتا کہ جہاں غلامی کا وجود نہ تھا۔ اسلام نے دیکھا کہ غلامی کا مسئلہ دو گوشوں سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک تو وہ لوگ جو حقیقتاً غلام بنائے جا چکے ہوں، ان معیار زندگی دوسرے آزاد لوگوں کے مقابلے میں انتہائی گھٹیا ہوتا تھا، اور وہ سامان ہی کی طرح سامان سمجھے جاتے تھے، انھیں بیچا جاتا، خریدا جاتا اور ان کا بھاؤ تاؤ کیا جاتا تھا۔ لہذا ان غلاموں کے مسئلے کو حل کرنے میں اصل ضرورت ایسے حل کی تھی جس بناء پر یہ غلام اپنی غلامی سے چھٹکارا پائیں اور خود مختار اور آزاد انسان بن جائیں۔ اور دوسرا قابل حل گوشہ غلام بنانے سے متعلق تھا، لہذا اس کا بھی ایک ایسا حل پیش کرنا ضروری تھا جس کی بنیاد پر غلام بنائے جانے کا سلسلہ محدود ہو جائے۔ اسی لیے بہت سی آیات و احادیث میں اس مسئلے کے لیے دونوں گوشوں میں ایسے فائدہ مند حل بیان کیے گئے ہیں جو انسانوں اور انسانوں کی مختلف جماعتوں کے درمیان تعلقات کی حقیقت پر ناطق ہیں۔

غلامی اور اس کا حل

اسلام نے غلاموں کے مسائل کا ایسا حل پیش کیا ہے جس کی رو سے غلام پر تھوپی گئی غلامی میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کا نتیجہ اس کی جبری یا اختیاری آزادی پر نکلتا ہے۔ اس بابت اسلام نے بہت سارے احکام وضع کیے ہیں جنھیں فقہاء نے انتہائی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ یہ احکام درج ذیل مسائل میں ہمیں نظر آتے ہیں:

اسلام نے لوگوں کو اسی حال میں پایا کہ وہ غلاموں کے مالک تھے، چنانچہ اسلام نے غلاموں اور ان کے مالکوں کے درمیان ایسے احکام کے ذریعے حل پیش کیا جن کے ذریعے غلاموں کو بھی حقوق دیے

گئے، اور آزاد انسان کی طرح اس کے بھی انسان ہونے کے ناتے اس کی ان فطری صفات کے معاملے میں اسے تحفظ دیا گیا جو اللہ نے انسان کی فطرت میں رکھی ہیں۔ اللہ جل شانہ نے قرآن کریم میں اور رسول اللہ ﷺ نے احادیث مبارکہ میں غلاموں کے ساتھ حسن سلوک اور اچھی معاشرت کا حکم دیا ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿ اَیۡمَانُکُمۡ وَ اعۡبُدُوا اللّٰہَ وَ لَا تُشۡرِکُوۡا بِہٖ شَیۡئًا وَّ بِالۡوَالِدَیۡنِ اِحۡسَانًا وَّ بِذِی الۡقُرۡبٰی وَ الۡیَتٰمٰی وَ الۡمَسٰکِیۡنِ وَ الۡجَارِ ذِی الۡقُرۡبٰی وَ الۡجَارِ الۡجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالۡجَنۡۢبِ وَ ابۡنِ السَّبِیۡلِ ۙ وَ مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ ؕ ﴾ [النساء:36] ”اور اللہ ہی کی بندگی کرو اور کسی چیز کو بھی اس کا شریک نہ ٹھہراؤ۔ اور ولادین، قرابت مند، یتیم، مسکین، قرابت دار پڑوسی، بیگانہ پڑوسی، ہم نشین، مسافر اور اپنے مملوکوں کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔“ آیت میں مملوکوں سے مراد غلام ہیں۔ صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يُغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم))

”اپنے غلاموں باندیوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرو، وہ تمھارے بھائی ہیں، اللہ نے انہیں تمھارے ماتحت کیا ہے، تم انہیں وہی کھلاؤ جو خود کھاتے ہو اور وہی پہناؤ جو خود پہنتے ہو اور ان پر ایسے کام کی ذمہ داری نہ ڈالو جو ان کے بس سے باہر ہو، اگر ان پر (مشکل کام کی) ذمہ داری ڈالو تو ان کی اعانت کرو۔“

اور صحیح مسلم ہی میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بھی ہے:

((لا يقولن أحدكم عبدي وأَمتي، كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي))

''تم میں سے کوئی شخص (کسی کو) میرا بندہ اور میری بندی نہ کہے، تم سب اللہ کے بندے ہو اور تمھاری تمام عورتیں اللہ کی بندیاں ہیں۔ البتہ یوں کہہ سکتا ہے۔ میرا لڑکا میری لڑکی، میرا جوان، خادم، مری خادمہ۔'' شریعت نے غلام کی قدر کو کافی بڑھایا ہے اور اسے آزاد کے برابر قرار دیا ہے، کیونکہ اس کے خون کو واجب العصمت قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ اسے قتل کرنے کی صورت میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے گا، کیونکہ فرمان الٰہی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴿

''اے ایمان والو! تم پر فرض کیا گیا قصاص مقتولین کے بارے میں۔'' قصاص برابری اور مجرم کو سزا دینے کا نام ہے، چنانچہ جرم کے بدلے پر بھی قصاص کا اطلاق ہوتا ہے اور جرم کرنے والے نے جیسا جرم کیا اس کے ساتھ ویسا ہی کرنے کو بھی قصاص کہا جاتا ہے۔ چنانچہ آیت کا معنیٰ یہ ہے کہ تم پر فرض کیا گیا کہ قتل کے معاملے میں جرم کرنے والے شخص یعنی قاتل کو مقتول کے بدلے میں قتل کرو۔ یہ آیت عام ہے جو مرد و عورت اور آزاد و غلام سب کو شامل ہے۔ اس کی تائید سنن ابن ماجہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل فرمائی:

((المسلمون تتكافأ دماؤهم))

''تمام مسلمانوں کے خون ایک دوسرے کے برابر ہیں۔'' یہ روایت بھی عام ہے جس کی رو سے آزاد اور غلام شخص اس بات میں ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں کہ ان کا خون معصوم ہے جسے قتل کرنا حرام ہے،

اور انھیں قتل کرنے والے کو (خواہ وہ جو بھی ہو) بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔ اس حساب سے اسلام نے غلام شخص کی جان کو آزاد کے برابر سرابر قرار دیا، اور اس کے خون کو آزاد انسان کے خون کی طرح معصوم قرار دیا۔ مسند احمد اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من قتل عبده قتلناه))

"جس شخص نے اپنے غلام کو قتل کیا ہم اسے قتل کر دیں گے۔" اور اسی طرح اسلام نے غلام کو نکاح کرنے، طلاق دینے، تعلیم حاصل کرنے اور دیگر آزاد و غلام لوگوں پر گواہ بننے کا حق بھی دیا ہے۔ اور باندی کے مالک کو باندی سے جنسی فائدہ حاصل کرنے کا جو حق دیا ہے اس حق کی وجہ سے باندی کا درجہ غلام سے بڑھ جاتا ہے، جس کا نتیجہ باندی کی آزادی کی صورت میں نکلتا ہے، کیونکہ مالک کا اپنی باندی سے جنسی فائدہ حاصل کرنا ایسا ہی ہے جیسے شوہر اپنی بیوی سے جنسی فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اس سے باندی کا درجہ آزاد بیوی کے قریب ہو جاتا ہے، اور مولیٰ کے نزدیک اس کی حیثیت بھی بڑھ جاتی ہے، علاوہ ازیں اس منفعت کی صورت میں باندی کا حمل ٹھہرنا اور اس سے مولیٰ کا بچہ پیدا ہونا اس باندی کے لیے ممکن بناتا ہے کہ وہ اپنے مولیٰ کی موت کے بعد کسی کے اختیار کے بغیر خود بخود آزاد ہو جائے گی۔

2۔ اسلام نے غلاموں کو آزاد کرنے پر ابھارا ہے۔ غلام کو آزاد کرنا انسان کو اللہ کی عظیم نعمتوں پر شکر کرنے میں معاون ہو جاتا ہے اور انسان کے لیے اس گھاٹی میں گھسنا آسان بنا دیتا ہے جسے قرآن نے یوں ذکر کیا: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝ وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝﴾ [البلد: 11-13] "پس وہ نہیں گھسا شدت میں، اور آپ کو کیا معلوم کہ شدت کیا ہے؟ کسی غلام کو چھڑانا۔" اقتحام یعنی گھسنے کا مطلب ہے کہ

کسی چیز میں شدت و مشقت کے ساتھ داخل ہونا اور عقبہ شدت کو کہتے ہیں۔ تو نیک اعمال کو عقبہ کہا گیا، اور ان پر عمل پیرا ہونے کو اقتحام یعنی اس شدت میں مشقت کے ساتھ گُھس جانا قرار دیا گیا، کیونکہ ان اعمال میں بھی مشقت اور نفس کو زیر کرنے کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور آیت میں "فکّ رقبۃ" کے معنیٰ ہیں کہ غلام کو غلامی سے آزاد کرنا۔ چنانچہ اللہ نے اس آیت میں غلام آزاد کرنے پر ابھارا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے بھی غلاموں کو آزاد کرنے پر ابھارا ہے، اور بخاری و مسلم کی روایت میں فرمایا:

((أيما رجل أعتق امرأً مسلماً استنقذ الله تعالى بكل عضو منه عضواً من النار))

"جو شخص بھی کسی مسلمان غلام کو آزاد کرے اللہ اسے غلام کے ہر عضو کے بدلے اس کے ہر عضو کو جہنم سے بچالیں گے۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام نے غلاموں کو آزاد کرنے کی ترغیب دی ہے، اور اس عمل کا بہت بڑا ثواب مقرر فرمایا ہے۔

3۔ اسلام نے ایسے عملی احکام مشروع فرمائے جن کی رو سے غلاموں کو آزاد کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اسلام نے ایسے بہت سے احکام دیے جو انسان کو غلام آزاد کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ اول تو یہ حکم دیا کہ ایسا غلام جو ذی رحم محرم ہو وہ صرف مالک کو ملکیت حاصل ہونے سے ہی خود کار طریقے سے آزاد ہو جائے گا، خواہ مالک آزاد کرنے پر راضی ہو یا نہ راضی ہو، آزاد کرے یا نہ کرے۔ تو ہر وہ انسان جو خرید کر یا وارث بن کر اپنے ذو رحم محرم کا مالک بن جائے تو اس پر وہ قریبی ذو رحم محرم غلام محض اس کے مالک بننے سے جبراً آزاد ہو جاتا ہے، آزادی کے لیے اس کا آزاد کرنا ضروری نہیں۔ امام ابوداؤد نے حسن سے اور

انہوں نے سمرہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

((من ملك ذا رحم محرم فهو حر))

''جو شخص اپنے ذو رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ غلام آزاد ہے۔'' اور اسی طریقے سے غلام کو ایذا اور تکلیفیں پہنچانا یعنی اس کو جلانا یا اس کا کوئی عضو کاٹ دینا یا ناکارہ کر دینا، یا اسے ایسی چوٹ مارنا جس کے نشانات پڑ جائیں، شریعت نے ان چیزوں کو بھی غلام کی آزادی کا سبب بنا دیا۔ اگر مولیٰ غلام کو اس صورت میں آزاد نہ کرتو حاکم جبراً اس غلام کو مولا سے لے کر آزاد کر دے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه))

''جس شخص نے اپنے غلام کو تھپڑ مارا یا اسے بہت زیادہ مارا تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ وہ اسے آزاد کر دے۔''

اس مارنے سے مراد ''ضرب مبرح'' ہے یعنی ایسے مارنا جس میں چوٹ کے نشانات پڑ جائیں، کیونکہ ایسی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں جن کی رو سے آقا کو یہ اجازت حاصل ہے کہ وہ اپنے غلام کو ادب سکھانے کے لیے مارے۔ اور اسلام نے غلام کو آزاد کرنا ایک ایسا کفارہ بنایا جو بہت سے گناہوں میں لازمی کر دیا گیا۔ تو جس شخص نے کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دیا اس کا کفارہ یہ ہے کہ وہ ایک مؤمن غلام کو آزاد کرے۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا ۭ فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۭ﴾ [النساء:92] ''اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر یہ کہ غلطی سے ہو جائے اور جو کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک

مسلمان غلام کو آزاد کرنا اور دیت دینا لازم ہے جو مقتول کے گھر والوں کے حوالے کی جائے گی، سوائے اس کے کہ وہ معاف کردیں۔ پھر اگر وہ مقتول تمھاری دشمن قوم سے ہو اور وہ مقتول خود مسلمان ہو تو صرف ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا لازم ہے اور اگر وہ مقتول اس قوم میں سے ہو کہ تمھارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو تو اس کے گھر والوں کے حوالے دیت کی جائے اور ایک مسلمان غلام یا لونڈی کو آزاد کیا جائے۔'' اور اسی طرح جو شخص اپنی قسم کو توڑ ڈالے تو اس کی خطا کا کفارہ غلام کی آزادی کو قرار دیا گیا، فرمایا: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ۚ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ۭ﴾ [المائدة:89] ''اللہ تمھیں نہیں پکڑتا تمھاری غلط فہمی کی قسموں پر ہاں ان قسموں پر گرفت فرماتا ہے جنہیں تم نے مضبوط کیا تو ایسی قسم کا بدلہ دس مسکینوں کو کھانا دینا اپنے گھر والوں کو جو کھلاتے ہو اس کے اوسط میں سے یا انہیں کپڑے دینا یا ایک بردہ (غلام) آزاد کرنا۔'' اور وہ شخص جو اپنی بیوی سے ظہار کرلے یعنی بیوی کو کہے کہ تم مجھ پر میری والدہ کی پیٹھ کی طرح (حرام) ہو، اور پھر اپنی اس بات سے رجوع کرتے ہوئے بیوی کے پاس جانا چاہے تو اس کا کفارہ بھی ایک غلام کی آزادی قرار دیا گیا۔ فرمایا: ﴿وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَاۗىِٕهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاۗسَّا ۭ﴾ [المجادلة:3] ''اور وہ جو اپنی بیبیوں کو اپنی ماں کی جگہ کہیں پھر وہی کرنا چاہیں جس پر اتنی بڑی بات کہہ چکے تو ان پر لازم ہے ایک بردہ (غلام) آزاد کرنا قبل اس کے کہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔'' اور مسلم کی روایت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال هلكت يا رسول الله. قال: وما أهلكك قال. وقعت على امرأتي في رمضان قال: هل تجد ما تعتق رقبة. قال: لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين. قال: لا. قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً قال: لا. قال: ثم جلس فأُتي النبي ﷺ بعرق (أي زنبيل أو قفة) فيه تمر قال: تصدق بهذا. قال: فهل على أفقر منّا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه وقال: اذهب فأطعمه أهلك))

''ایک صاحب نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میں تو تباہ ہو گیا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کیا بات ہے؟ کہا کہ میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے صحبت کر لی ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کیا تمھارے پاس کوئی غلام ہے جسے آزاد کر سکو؟ انہوں نے کہا نہیں۔ دریافت فرمایا، کیا متواتر دو مہینے تم روزے رکھ سکتے ہو؟ کہا کہ نہیں، دریافت فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ عرض کیا کہ اس کے لیے بھی میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ اس کے بعد نبی کریم ﷺ کے پاس ایک ٹوکرا لایا گیا جس میں کھجوریں تھیں۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اسے لے جا اور صدقہ کر۔ انہوں نے پوچھا کہ اپنے سے زیادہ محتاج پر؟ ان دونوں میدان کے درمیان ہم سے زیادہ محتاج کوئی نہیں ہے۔ یہ سن کر آپ ﷺ ہنسنے لگے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے دندان مبارک ظاہر ہونے لگے، اور اسے فرمایا کہ اچھا اسے لے جا اور اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔'' تو سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے اسے غلام آزاد کرنے کا پوچھا، کسی

اور چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، ہاں جب معلوم ہوا کہ یہ کام اس کی قدرت سے باہر ہے تب دوسری راہیں بتائیں۔ یہ تمام احکام کفارے سے متعلق بیان ہوئے جن کی رو سے کفارہ دینے والے شخص پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرے۔

اور اسلام نے صرف اسی بات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود غلام کو بھی ایسے طریقے سجھائے کہ وہ اپنی آزادی کے لیے محنت کر کے خود کو آزاد کروا سکے، جیسے کہ مالک کو بھی ایسا طریقہ بتایا کہ وہ غلام کی قیمت کے بدلے میں غلام ہی سے عوض وصول کر لے۔ اور یہ سارے کی سارے احکام مکاتب کی بحثوں میں واضح ہیں۔

اسلام نے اس چیز کی ترغیب بھی دی ہے۔ اللہ نے قران میں اس چیز کا حکم دیا اور فرمایا: ﴿وَ الَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا ۖ وَّ اٰتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِیْۤ اٰتٰىكُمْ ؕ﴾[النور:33] ”اور وہ لوگ جو تمھارے غلاموں میں سے تم سے مکاتبت کا تقاضا کریں تو اگر تم ان میں خیر کو جانو تو ان کو مکاتب بنالو اور انہیں دو اللہ کے اس مال میں سے جو اللہ نے تمہیں عطا کیا ہے۔“ اور جب مولا اپنے غلام کو مکاتب بنا دے اور اسے کہہ دے کہ اگر تم اتنی مدت میں میرے پاس اتنی رقم لے آئے تو تم آزاد ہو، تو اس وقت آقا پر واجب ہو جائے گا کہ وہ اپنے غلام کو کسی کام کاج کے لیے فارغ کر دے، تاکہ جتنے مال کے بدلے مکاتبت کا معاہدہ طے ہوا ہے اتنا وہ کما لے۔ اور جب وہ غلام مال کو حاضر کر دے تو مولا پر اس کو آزاد کرنا واجب ہو جائے گا، مکاتبت کے معاہدے سے رجوع کرنا اس کے لیے درست نہیں ہو گا۔ فقہاء نے مکاتبت کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ مکاتبت نام ہے غلام کو فوری آزاد چھوڑنے کا اور بالآخر اس کی گردن آزاد کرنے کا۔ اور کتابت جب صحیح ہو جائے تو غلام اپنے آقا کے قبضے سے نکل جاتا ہے، اور جب وہ بدل کتابت کو ادا کر دے تو اپنے آقا کی ملکیت سے بھی نکل جاتا ہے۔

یہ تمام کے تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے متعلق احکام بیان ہوئے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ شریعت نے اس بابت ترغیب دینے اور ابھارنے کا راستہ اختیار کیا ہے، اور اسی طرح ایسے احکام بھی مشروع فرمائے کہ جب کوئی فرد خدا سے ڈرتے ہوئے ان احکام کو نافذ نہ کرے تو ریاست انھیں بالجبر نافذ کرے گی۔ بہرحال یہ تمام احکام ایک فکر کا جذبہ پیدا کرتے ہیں، اور غلاموں کے مالکوں میں عمل کا داعیہ ابھارتے ہیں، اور خود غلاموں میں یہ فکر اور شعور ایجاد کرتے ہیں کہ وہ اپنی آزادی کے لیے محنت کریں۔ ان احکامات پر چلنا بالآخر اجتماعی زندگی سے غلامی کے خاتمے کا نتیجہ بن سکتا ہے۔

4۔ مزید براں اسلام نے محض آزاد کرنے کی ترغیب دے کر، اور ایسے احکام دے کر ہی اکتفاء نہیں کیا جن کی بناء پر انسان غلام آزاد کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، بلکہ بیت المال میں بھی ایک خاص حصہ اس بات کے لیے مقرر فرما دیا کہ اس کے ذریعے غلاموں کو آزاد کروایا جائے گا۔ کیونکہ زکوٰۃ کا ایک مصرف یہ بھی بتایا ہے کہ اسے غلاموں کی آزادی میں خرچ کیا جائے۔ زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں سے اس چیز کو ایک مصرف کے طور پر شمار کیا گیا ہے، فرمان خداوندی ہے: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ﴾ [التوبۃ:60] ”بے شک صدقات کے مستحق ہیں فقراء اور مساکین اور زکوٰۃ کے لیے کام کرنے والے، اور مؤلفۃ القلوب اور گردنوں کو چھڑانے اور مقروض، اور جو اللہ کے راستے میں ہے اور مسافر لوگ۔“ چنانچہ آیت میں ”فی الرقاب“ سے مراد غلاموں کو آزاد کرنا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس مصرف کے لیے کوئی خاص مقدار متعیّن نہیں فرمائی، چنانچہ ریاست کے لیے جائز ہے کہ غلاموں کی آزادی کے لیے اموال زکوٰۃ میں سے ایک

مخصوص حصہ متعیّن کر دے، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ اگر دیگر مصارف زکوٰۃ میں اتنی ضرورت نہ ہو تو سارے کا سارا مال زکوٰۃ غلاموں کی آزادی میں صرف کر دے۔ کیونکہ پورا مال زکوٰۃ آٹھوں مصارف زکوٰۃ میں خرچ کرنا واجب نہیں، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ اس کے لیے ان میں سے خلیفہ اپنی رائے کے مطابق کسی ایک مصرف میں مال خرچ کر دے۔

غلام بنانے کا معاملہ

جب اسلام آیا تو قدیم دور سے کسی کو غلام بنانے کے دنیا میں بہت سے طریقے رائج تھے۔ اس دور میں مفلس مقروض کو بھی غلام بنالیا جاتا تھا، جب قرض خواہ دیکھتا تھا کہ اس کا مقروض شخص تنگدست و مفلس ہو چکا ہے تو اسے یہ اختیار حاصل ہوتا تھا کہ وہ اسے غلام بنالے۔ اور کبھی کسی انسان کے محض جرائم اور غلطیوں کی سزا میں بھی اسے غلام بنائے جانے کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔ سابقہ نظام کسی آزاد شخص کو بھی یہ اختیار دیتا تھا کہ وہ خود کے لیے غلامی قبول کر لے، چنانچہ کبھی آزاد شخص ہی خود کو کسی کے ہاتھوں اس شرط کے ساتھ بیچ دیتا کہ اتنی مدت کے بعد مجھے آزاد کر دو گے۔ اور طاقتور قبائل نے خود کے لیے اس بات کو روا رکھا ہوا تھا کہ وہ کمزور قبائل کے افراد کو اپنا غلام بنالیں۔ اور اسی طرح جنگوں اور لڑائیوں میں تو عمومی طور پر قیدیوں کو غلام ہی بنالیا جاتا تھا، اور اسی طرح کسی علاقے پر قبضہ کر لیا جاتا تو پورے کے پورے اہل علاقہ کو غلام بنالیا جاتا تھا۔ بعض قبائل تو غلام بنانے کے لیے صرف اسی راستے کو درست سمجھتے تھے کہ جنگوں میں جو مرد، بچے اور عورتیں قید کر لی جاتی تھیں وہ انھیں اپنا غلام بنالیا کرتے تھے۔ تو جو شخص کسی باقاعدہ جنگ میں قیدی بن کر آتا، اور اسے غلام بنالیا جاتا تو غلام صرف اسے سمجھتے تھے، اور وہ اسی کو غلام

مانتے تھے۔

تو جب اسلام آیا تو جن معاملات میں لوگوں کو غلام بنایا جاتا تھا اسلام نے ان کے متعلق شرعی احکام کو بیان کیا۔ البتہ جنگ کی حالت کو جدا بیان کیا۔ لہذا ایسا مقروض جو مفلس ہو اس کے بارے میں یہ حکم بیان کیا کہ قرضہ دینے والا شخص اس کی سہولت کے وقت کا انتظار کرے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿وَ اِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة:280] ''اور اگر مقروض شخص تنگ دست ہو تو اسے آسانی کے وقت تک کے لیے مہلت دی جائے۔'' اور گناہوں کی سزاؤں کو علیحدہ تفصیل سے بیان کیا۔ خاص طور پر چوری کی سزا جس کی سزا زمانہ جاہلیت میں غلام بنانا تھی، جس کی طرف قران پاک میں اس آیت میں بھی اشارہ کیا گیا ہے: ﴿قَالُوْا جَزَآؤُهٗ مَنْ وُّجِدَ فِيْ رَحْلِهٖ فَهُوَ جَزَآؤُهٗ﴾ [یوسف:75] ''کہا ان لوگوں نے اس شخص کا بدلہ جس نے مال کو چوری کیا ہے وہی شخص ہے جس کے سامان میں وہ مال پایا جائے۔'' تو اللہ تعالی نے چوری کی سزا کو اسلام میں بیان کر دیا کہ اس کے دونوں ہاتھوں کو کاٹ دیا جائے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْۤا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة:38] ''اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت پس ہاتھ کاٹو ان دونوں کے جو کچھ انہوں نے کیا اس کے بدلے کے طور پر۔'' اور اسی طریقے سے اسلام نے غلام اور مولا کے درمیان کے معاملات کو محض غلام کی آزادی کے ساتھ خاص کر دیا، کسی آزاد کی غلامی کے عقد کو قبول نہیں فرمایا، اور آزاد لوگوں کو غلام بنانا یقینی طور پر حرام قرار دیا۔ بخاری کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً

فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره))

''اللہ فرماتے ہیں تین ایسے لوگ ہیں کہ جن سے قیامت کے دن میں جھگڑوں گا۔ ایک ایسا شخص جس نے میرے ساتھ معاہدہ کیا پھر اس نے غداری کی۔ اور دوسرا ایسا شخص جس نے کسی آزاد شخص کو بیچا اور اس کی قیمت وصول کر کے کھائی، اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی مزدور کو کرائے پر حاصل کیا، اس سے پورا کام لیا لیکن اسے اس کی اجرت نہیں دی۔'' چنانچہ جو شخص آزاد شخص کو بیچ دے اللہ تعالی اس سے روز قیامت جھگڑیں گے۔ جہاں تک رہا معاملہ جنگ کا تو اسلام نے اس کے احکام تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اسلام نے قیدیوں کو غلام بنانے سے مطلقاً منع کر دیا۔ سنہ دو ہجری میں قیدیوں کا حکم بیان کیا گیا کہ ان کے ساتھ یہ معاملہ کیا جائے کہ یا تو انہیں بغیر کسی بدلے کے آزاد کر کے ان پر احسان کیا جائے، یا پھر ان سے فدیہ کا مال لے کر یا ان کے بدلے میں اتنے ہی مسلمان یا ذمی قیدیوں کو چھڑوا کر انہیں آزاد کر دیا جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیدیوں کو غلام بنانا منع کر دیا گیا تھا۔ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ ۙ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد:4] ''پس جب تم ملو (جنگ کرو) کافر لوگوں سے تو ان کی خوب گردنیں مارو، جب تم خوب خون بہا چکو، تو اب انھیں بیڑیوں میں جکڑ دو، پھر یا تو انہیں احسان کر کے چھوڑ دو یا فدیہ لے لو یہاں تک کہ جنگ اپنے ہتھیار ڈال دے۔'' دیکھیں یہ آیت اس معنیٰ میں صریح ہے کہ قیدیوں سے یا احسان کا معاملہ کیا جائے گا یا فدیہ لیا جائے گا۔ اس کے علاوہ اس آیت میں کوئی اور احتمال بالکل نہیں۔ اور عربی زبان کے اصول بھی قیدیوں کے حکم کو انہی دو معنیٰ کے اندر مقید

کرنے کا تقاضا کرتی ہے کہ یا تو ان قیدیوں پر احسان کیا جائے یا فدیہ لیا جائے۔ کیونکہ لفظ ''اما'' دو چیزوں کے درمیان اختیار مہیا کرتا ہے اور حکم کو انہی دو چیزوں کے درمیان محصور بھی کر دیتا ہے۔ اور یہاں آیت قرآنی احسان اور فدیے کے درمیان اختیار دیتے ہوئے حکم کو ان ہی دو چیزوں میں محصور بھی کر رہی ہے، اسی لیے اس بات کو ''اما'' کے ذریعے بیان کیا گیا جو اپنے مابعد آنے والی چیزوں میں حکم کو محصور کر رہا ہے کہ وہ یا تو احسان ہوگا یا فدیہ ہوگا۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس سے بعض فقہاء کو شبہہ پڑ گیا ہے اور انھوں نے اس سے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ خلیفہ اگر مناسب سمجھے تو ان قیدیوں کو غلام بنا لے، سوال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد بھی غلام بنایا تھا، کیونکہ یہ آیت ہجرت کے دو سال بعد رسول ﷺ اور کفار قریش کے درمیان جنگ شروع ہونے سے پہلے نازل ہوئی تھی، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے حنین میں قیدیوں کو غلام بنایا تھا، اور رسول اللہ ﷺ کا عمل شریعت کا آئینہ دار ہے جیسا کہ آپ ہی کا عمل آیت کی تفسیر بھی پیش کرتا ہے، تو جب نبی ﷺ نے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد بھی غلام بنائے تو اس آیت سے یہ مسئلہ کیسے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ غلام بنانا ممنوع ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر قرآن کی آیت کے تعلق سے رسول اللہ ﷺ کا عمل دیکھا جائے تو وہ یا مجمل کی تفصیل ہوگا، یا مطلق کی تقیید یا عام کی تخصیص ہوگا، اس کے برعکس آپ ﷺ کا عمل قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ تو قیدیوں والی یہ آیت مجمل تو ہے نہیں جس کی تفصیل کی نوبت پیش آئے، اور نہ اس آیت کے الفاظ عام ہیں جن کی تخصیص ہو سکے، اور نہ مطلق ہیں جن کی تقیید ممکن ہو، تو جب یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کے نزول کے بعد بھی غلام بنایا تو مطلب ہوگا کہ آپ کے عمل نے قرآن کو منسوخ کر دیا، جب کہ یہ تو جائز نہیں۔ علاوہ ازیں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے

قیدیوں کو غلام بنانے والی حدیث خبر واحد ہے، جو اس آیت سے معارض ہے: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: 4] ''پس یا اس کے بعد احسان کرو یا فدیہ لے کر چھوڑ دو۔'' اور جب کوئی خبر واحد کسی آیت یا قطعی حدیث کے معارض آجائے تو درایتًا اس خبر واحد کو رد کر دیا جاتا ہے۔ اس بناء پر یہ بات جو مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کے نزول کے بعد قیدیوں کو غلام بنایا تھا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ تاہم غزوہ حنین میں قیدیوں اور رسول اللہ ﷺ کے مابین پیش آنے والے واقعے کی حقیقت یہ ہے کہ مشرکین جنگجو عورتوں اور بچوں کو بھی اپنے ساتھ میدان جنگ میں لے آئے تاکہ ان کا لشکر بڑا دکھائی دے اور ان کے مردوں میں لڑائی کا ولولہ و جوش بیدار رہے۔ لیکن جب وہ معرکے میں شکست کھا گئے تو ان کی عورتیں اور بچے قید کر لیے گئے، رسول اللہ ﷺ نے ان قیدیوں کو مسلمان مجاہدین پر تقسیم کر دیا۔ لیکن جب ان تمام قیدیوں کو واپس کیا گیا تو مسلمانوں نے اپنے حصے میں آنے والے قیدیوں کو برضا و خوشی ان کے اہل و عیال کی طرف لوٹا دیا۔ اس حقیقت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیدی جنھیں عربی میں ''سبی'' کہا جاتا ہے انھیں غلام بنانا جائز ہے، اس سبی سے مراد وہ عورتیں اور بچے ہیں جو محض لشکر کی تعداد بڑھانے اور سپاہیوں کو ابھارنے اور جوش دلانے کے لیے لشکر کے ساتھ آئے تھے۔ لیکن ان قیدیوں ''سبایا'' کے علاوہ جنگجو مرد جب گرفتار کر لیے جائیں تو انھیں ''اسریٰ'' جنگی قیدی کہا جاتا ہے، ان لوگوں میں سے رسول اللہ ﷺ نے کسی بھی شخص کو قیدی نہیں بنایا، اور ایسی کوئی صحیح روایت مروی نہیں جس کی رو سے آپ ﷺ نے جنگی قیدیوں کو غلام بنایا ہو۔ لفظ ''اسیر'' جنگی قیدی جب مطلقًا کہا جائے تو اس سے مرد قیدی مراد ہوتا ہے۔ اور قید ہونے والے بچوں اور عورتوں کو ''سبی'' کہا جاتا ہے۔

اس سے پتا چلتا ہے اسلام نے مرد جنگی قیدیوں کو غلام بنانے سے منع کیا ہے، البتہ خواتین اور بچوں کے معاملہ میں خلیفہ کو اختیار دیا ہے کہ وہ انھیں غلام بنالے یا انھیں چھوڑ دے، البتہ ان کے بدلے فدیہ نہیں لے سکتا، جیسا خود رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے کہ آپ ﷺ نے حنین کے قیدیوں کو اولاً غلام بنایا، پھر انھیں چھوڑ دیا، اور خیبر کے موقع پر قیدیوں کو آزاد چھوڑ دیا، انھیں غلام نہیں بنایا۔ اور خواتین اور بچوں سے متعلق یہ مسئلہ بھی تب ہے جب وہ جنگجو لشکر کے ساتھ ہو کر آئیں، لیکن اگر اس کے برعکس وہ لوگ اپنے گھروں میں رہیں تب ان کے معاملے میں کوئی کاروائی نہیں کی جائے گی، نہ جنگی قیدی بنایا جائے گا اور نہ عمومی قیدی۔ قیدیوں کو غلام بنانے سے متعلق خلیفہ کا معاملہ اسی طرح طے پائے گا جو اس وقت کے دشمنوں کے ساتھ جنگی سیاست کا تقاضا ہو، اس قیدی بنانے سے اصل مقصود غلام بنانا نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ایسا جنگی معاملہ ہے جس کا اختیار خلیفہ اور دشمن سے متعلق اس وقت کے تقاضائے مصلحت کے سپرد کیا گیا ہے۔

اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ اسلام نے غلامی کے مسئلے کو حل کیا ہے، اور ان تمام حالات کی ممانعت کر دی جن میں غلام بنایا جاتا تھا، البتہ دشمن سے متعلق کسی خاص موقف کے تحت ان کے لشکر میں شامل عورتوں اور بچوں سے متعلق خلیفہ کو اختیار سونپا ہے۔ لہذا اسلام نے تو غلامی کو ختم ہی کر ڈالا ہے، خاص کر جب کہ آج کل چند صدیوں سے اس بات کا کوئی رواج نہیں کہ لوگ جنگوں میں اپنے لشکر کو زیادہ دکھانے کے لیے عورتوں اور بچوں کو بھی ساتھ لے آئیں۔ تو اس صورت میں ایک بھی ایسا معاملہ ممکن نہیں جس کی رو سے کسی کو غلام بنایا جائے۔ چنانچہ غلامی کو اسلام نے ختم کر دیا ہے۔

لوگوں کے درمیان تعلقات

جن گذشتہ احکام کی وضاحت کی گئی وہ ان احکام شرعیہ کا ایک نمونہ تھے جو اسلامی ریاست کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، یا اسلامی ریاست جن احکام کے تحت دیگر ملکوں، قوموں اور جماعتوں سے کیا رویہ اختیار کرتی ہے۔ لہذا جو احکام مشروع ہیں نمونے کے طور پر ان میں سے بعض احکام کو بیان کیا گیا ہے، تاکہ کسی مسلمان پر وہ بنیاد خوب ظاہر ہو جائے جس پر اس کے عمومی تعلقات استوار ہوں گے، اور ان تعلقات کے مسائل کس طرح حل کیے جائیں گے۔ باہم افراد کے مابین بھی ایسے بہت سے معاملات و تعلقات ہیں جن پر ان کی زندگی اور مفادات قائم ہوتے ہیں، چنانچہ اسلام نے آکر انسان کے لیے ان انفرادی معاملات سے متعلق بھی شرعی احکام پیش کیے ہیں۔

اسلام کے تمام کے تمام احکام ایسے ہیں جو ہر ہر انسان کے لیے ہیں، چند معیّن افراد کے لیے نہیں، تاہم وہ انسان لازماً افراد ہی کا حصہ ہوگا، تو اسلام انسان کے افراد کے لیے انسانیت کے ناتے کچھ احکام جاری کرتا ہے اس اعتبار سے کہ یہ لوگوں کا ایک مجموعہ ہیں جو مل کر ایک جماعت بناتے ہیں، اور پھر آگے بڑھ کر ان افراد اور اس جماعت کے لیے بھی کچھ احکام جاری کرتا ہے جن کی رو سے وہ اپنے معاملات و تعلقات کو سرانجام دیتے ہیں، اور پھر افراد کے درمیان ایسے معاملات بھی قائم کرتا ہے جن کے وجود سے یک جہتی پیدا ہوتی ہے۔ بہرحال انسان سے مقصود انسان کی جنس ہے قطع نظر اس کے کہ وہ خالد ہے یا محمد، شریعت نے اسی انسان کے لیے احکام جاری فرمائے ہیں کسی خاص شخص کے لیے نہیں۔ اور جب کسی معین شخص کو دیکھا جائے کہ یہ خالد ہے، یا یہ محمد ہے، تو اسلام ہر ہر فرد سے اس کی ذاتی حیثیت میں یہ

مطالبہ کرتا ہے کہ وہ شریعت کے احکام پر عمل پیرا ہو، اور اسلام یہ چاہتا ہے کہ یہ افراد ان احکام کے ذریعے ہی یہ اپنا حل تلاش کریں، اور جو کچھ احکام اسلام لایا ہے انسان اس پر پابندی کے ساتھ عمل پیرا رہے۔ چنانچہ اسلام کے احکام اگرچہ انسان ہی کے لیے مشروع کیے گئے البتہ ان احکام کا قیام معیّن افراد ہی سے مطلوب ہوگا، یعنی خالد سے، محمد سے، لیکن یہ احکام اس کی خاص فردیت والی حیثیت میں مطلوب نہیں کہ اس کے ساتھ ان احکام میں کوئی اور شریک نہ ہو، جیسے کہ وہ لمبا ہے، ہریالی کو پسند کرتا ہے، گوشت رغبت سے کھاتا ہے وغیرہ، بلکہ اسلام اس حیثیت میں اس سے مطالبات کرتا ہے کہ وہ ایک ایسا انسان ہے جس پر انسان کی فطری صفات منطبق ہوتی ہیں، جن کی بدولت یہ شخص اس حیوانی جبلت وقوت کا ایک مظہر ہے جو اس کے کاموں میں انسانیت کے ناتے ظاہر ہوتی ہے۔ لہٰذا اسلام نے انسانوں کی عمومی اور خصوصی معاشی زندگی کے معاملات کو استوار کرنے کے لیے خاص احکام جاری فرمائے ہیں، جن کی بنیاد پر چند لوگ باہم اپنے معاملات منظم کرتے ہیں، یا چند ممالک باہم تعلقات استوار کرتے ہیں، یا کوئی جماعت اپنی جماعتی شناخت میں نظم قائم کرتی ہے۔ الغرض ان تمام کے تمام احکام کا مکلف معیّن فرد ہی ہے، یعنی محمد، خالد یا حسن وغیرہ، تاہم یہ تکلیف ایک انسان ہونے کی بناء پر ہی ہوگی۔

احکام شرعیہ کا فی الجملہ تتبع کرنے پر ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام نے احکام کی تشریع میں فردی خصوصیات کو بھی مد نظر رکھا، اور جماعت کے معاملے میں جماعتی حقائق سے متعلقہ مصلحتیں بھی مد نظر رکھیں کہ اس حیثیت سے کہ جماعت چند افراد کے مجموعے پر مشتمل ہے۔ اور جماعتی افراد کے مابین معاملات کی حیثیت کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ کیونکہ اسلام جب جماعت کے اندرونی معاملات پر قوانین دیتا ہے تو اس

میں فرد کی مصلحت کا خیال رکھتا ہے، اور جب کسی فرد اور دیگر سے اس کے معاملات و تعلقات پر قوانین دیتا ہے جو یہاں جماعت کی مصلحت دیکھتا ہے۔ اسی لیے آپ دیکھیں گے کہ جب اسلام نے ریاست کو انتظامی معاملات کی انجام دہی کے لیے مسلمانوں سے اس وقت مال لینے کی گنجائش دی جب بیت المال ان اخراجات کے لیے کفایت نہ کرے تو اسلام نے ریاست کو اس بات کا بھی پابند بنا دیا کہ ریاست مسلمانوں سے صرف اسی چیز کے لیے لے سکتی جو اللہ نے مسلمانوں کی جماعت پر واجب کی ہے، جیسے جہاد کے لیے، بھوکوں کو کھانا کھلانے کے لیے مال وصول کرنا۔ اور ریاست کو اس بات کا بھی پابند بنایا کہ وہ یہ مال صرف مالداروں کے ضرورت سے زائد مال میں سے وصول کر سکتی ہے، یعنی وہ مال جو ان کی بنیادی و کمالی ضروریات کے علاوہ ہو، بنیادی ضروریات میں کھانا، کپڑے اور رہائش شامل ہیں، اور کمالی ضروریات میں وہ چیزیں شامل ہیں جو عمومی اصطلاح میں ضروری سمجھی جاتی ہیں، یعنی اس جیسے لوگوں کی ضروریات میں جو چیزیں مشہور و معروف ہوں، جیسے نکاح، دور دراز کے اسفار کے لیے سواری، خادم اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ تو جماعت کی حفاظت کے لیے مشروع کیے گئے اس حکم میں انسان کی فردی مصلحت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح اس کے برعکس آپ شریعت میں دیکھیں گے کہ جب شریعت کسی شخص کو گھر بنانے، باغ آباد کرنے کا حق دیتی ہے تو اس پر یہ بھی لازم کرتی ہے کہ لوگوں کی گزر گاہ کو نہ گھیرے، اسی لیے اس کو ایسی کسی بھی تعمیر و آبادی سے روک دیتی ہے جس سے لوگوں کی گزر گاہ متاثر ہوتی ہے یا وہ چیز ملکیت عامہ میں داخل ہوتی ہے۔ اور اسی طرح جب کسی انسان کے لیے اپنی ملکیت کا تجارتی سامان بیچنا جائز قرار دیا کہ خواہ دار الکفر کو وہ چیزیں فروخت کرے تو وہیں اس پر یہ پابندی بھی عائد کرتی ہے کہ وہ دشمنوں کو اسلحہ اور کوئی بھی ایسی چیز فروخت نہ کرے جس سے ان کی قوت میں اضافہ ہو۔ تو دیکھیں

یہاں فرد کے لیے جو قانون بنایا گیا اس میں جماعت کی مصلحت کی رعایت رکھی گئی۔

اس بنیاد پر جو شرعی احکام لوگوں کے انفرادی معاملات کو استوار کرتے ہوئے باہمی معاملات کا بھی خیال رکھتے ہیں وہ احکام انسانی احکام ہونے سے نکلتے نہیں، یعنی وہ بھی انسان ہی کے لیے ہوتے ہیں اور جماعت سے بھی متعلق ہوتے ہیں، اور اسی طرح اس جماعت کے افراد کے مابین تعلقات کو بھی ان میں ملحوظ رکھا گیا ہوتا ہے۔ چنانچہ انسان کے افراد کے مابین معاملات کو استوار کرنے والے احکام ہی بنی نوع انسان کے لیے شرعی احکام ہیں، اگرچہ ان میں فرد کے اپنے معاملات کا بھی حل ہوتا ہے، اور اسی طرح وہ احکام ان خاص اور معین افراد پر منطبق بھی ہوتے ہیں جو ان احکام کی تعمیل میں لگے ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اسلامی مملکت میں رہنے والے باشندے جو اسلامی احکام پر عمل پیرا بھی ہیں، ان کے آپسی معاملات کو استوار کرنے کے لیے بیع ایک شرعی حکم ہے، ان احکام پر عمل بھی وہی باشندے کریں گے، لیکن اس کے باوجود وہ احکام انسان کے تمام افراد یعنی پورے معاشرے پر منطبق ہو رہے ہوں گے۔ اور جب محمد یا خالد بذات خود بیع کا معاملہ کر رہے ہوں گے تو بیع کے احکام کے نفاذ کے لیے بھی اصل خطاب و تخاطب ان ہی سے ہوگا، کیونکہ فی الحال یہ کام یہی تو کر رہے ہیں۔ فی الوقت حسن سے ان معاملات کو پورا کرنے کا از روئے شرع کوئی مطالبہ نہیں کیونکہ یہ ابھی بیع کر نہیں رہے۔ تو فی الحال وہی لوگ ان احکام کو سرانجام دے رہے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ احکام بنی نوع انسان کے افراد پر بھی توجہ دیتے ہیں، اور جب محمد اور خالد خرید و فروخت کا معاملہ سرانجام دیں گے تو بیع کے احکام کے نفاذ کے لیے بھی یہی لوگ مخاطب ہوں گے کیونکہ بیع کا کام یہی کر رہے ہیں۔ حسن اور صالح کا چونکہ اس بیع سے کوئی تعلق نہیں اس لیے ان احکام کی تعمیل فی الوقت ان سے چنداں مطلوب نہیں۔ تو بیع کے

احکام افراد خود پر نافذ کریں اس لیے مشروع ہوئے، لیکن چونکہ وہ افراد انسان ہیں اور ایک جماعت کا حصہ سمجھے جاتے ہیں، لہذا وہ ان احکام کے مطابق چلیں گے جب بھی ان معاملات میں مبتلا ہوں گے۔ اور جب کسی مسلم فرد پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے انفرادی اعمال پر اسلام نافذ کرے تو اس پر یہ بھی فرض عین ہے کہ وہ شریعت کا ہر وہ مسئلہ سیکھا ہوا بھی ہو جس کی انجام دہی میں فی الحال یہ ملوث ہے۔ لہذا اب سود مند رہے گا کہ ہم افراد کے باہم معاملات سے تعلق رکھنے والے بعض احکام ذکر کرتے ہیں تاکہ وہ مسلمانوں کے علم میں آئیں اور مسلمان خود کی ضرورتوں سے متعلق شرعی کتابوں کی مراجعت کریں۔

بیع

لغت کے اعتبار سے بیع مطلق مبادلہ کو کہتے ہیں، یہ خریداری کی ضد ہے، خریداری پر بھی بیع کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے بیع پر خریداری کا اطلاق ہوتا ہے، لہذا باعه منه اس معنیٰ میں بھی کہا جاتا ہے کہ ''اس نے وہ چیز اس سے خریدی''، اور اسی طرح شروہ لھم کو اس معنیٰ بھی استعمال کیا جاتا ہے کہ ''انھوں نے وہ چیز انھیں بیچ دی''۔ جملے میں کون سے لفظ سے کون سا معنیٰ مراد ہے اس کی وضاحت جملے میں موجود کوئی قرینہ ہی کر دیتا ہے۔

اور شرعًا بیع کہا جاتا ہے: رضامندی کے ساتھ مال کا مال کے ذریعے ایسا تبادلہ کرنا جس میں مالک بننا یا مالک بنانا مقصود ہو۔ کتاب اللہ و سنت رسول کی رو سے بیع جائز ہے۔ اللہ جل شانہ نے فرمایا: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ ''اور اللہ نے بیع کو حلال کیا''۔ اسی طرح فرمایا: ﴿إِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ

مِّنكُمْ ﴾[النساء:29] ”مگر یہ کہ وہ ہو کوئی تجارت تمھاری رضامندی سے“۔ بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((البیعان بالخیار ما لم یتفرقا))

”بیچنے اور خریدنے والا دونوں کو اختیار حاصل ہے جب تک باہم جدا نہ ہوں“۔ اسی طرح ترمذی میں ہے کہ رفاعہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک دن وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عید گاہ کی طرف چلے تو لوگوں کو خرید و فروخت کرتے دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا فرمایا کہ اے تاجر لوگو!، تو ان لوگوں نے جواباً اپنے سر اٹھائے اور اپنی نظروں سے رسول اللہ ﷺ کو تکنے لگے (کہ آپ کیا فرماتے ہیں)، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إن التجار یبعثون یوم القیامة فجاراً إلاّ من اتقی الله وبرّ وصدق))

”بے شک تاجر لوگ قیامت کے دن فاجروں کے طور پر اٹھائے جائیں گے سوائے ان لوگوں کے جو اللہ سے ڈریں اور نیکی کریں اور سچ بولیں“۔

ترمذی ہی میں ابو سعید نے رسول اللہ ﷺ سے نقل فرمایا:

((التاجر الصدوق الأمین مع النبیین والصدیقین والشهداء))

”کہ سچ بولنے والا امانت دار تاجر نبیوں، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہو گا“۔

بیع میں شرط ہے کہ ایجاب و قبول ایسے الفاظ سے کیا جائے جو لفظ ایجاب یا قبول پر دلالت کرتا ہو۔ یا ایجاب و قبول ایسے طریقے سے ہو جو لفظ کے قائم مقام ہو سکے جیسے گونگے شخص کا اشارہ کرنا۔ لکھائی کو

لفظ ہی میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک چیز عملی بیع ہوتی ہے جیسے خریدار کسی سامان کو لے لے اور اس کی قیمت ادا کر دے، جیسے عموماً روٹی، اخبار یا ڈاک ٹکٹوں وغیرہ جیسی چیزوں میں ایسا ہوتا ہے، تو ایسے معاملات میں دیکھا جائے گا کہ اگر سامان ایسا ہے کہ جس کی بازاری قیمت معروف ہوتی ہے اور اس میں کسی قسم کا بھاؤ تاؤ نہیں کیا جاتا تو اس وقت تو یہ عمل ایجاب و قبول پر دلالت کرے گا، اور اس بیع کا اعتبار بھی ہوگا۔ اسی بیع کو فقہاء بیع معاطاۃ یا بیع تعاطی کہتے ہیں۔ لیکن اگر وہ چیز ایسی ہے جس کی بازاری قیمت متعیّن نہیں، اور اس میں بھاؤ تاؤ کر کے قیمت متعیّن کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی چیز میں بیع تعاطی درست نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت یہ عمل ایجاب و قبول پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ بعد میں یہاں نزاع پیدا ہونا ممکن ہے۔ جب کہ یہ جہالت اس اصول کے خلاف ہے کہ معاملات میں وضاحت ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس صورت میں بیع معاطاۃ کا اعتبار نہ کیا جائے گا، کیونکہ یہاں ایجاب و قبول کے الفاظ نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ بیع کی درستگی کے لیے ایجاب و قبول شرط ہے، لہذا وہ ایسے لفظ، اشارے یا ایسے عمل سے ہی سرانجام دی جانی چاہیے جو ایجاب و قبول پر ایسی یقینی دلالت کرے جس میں ایجاب و قبول کے علاوہ کوئی نزاع کا احتمال نہ رہے۔

مکیلی (ناپی جانے والی اشیاء)، موزونی (تولی جانے والی اشیاء) اور معدودی (گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء) کے علاوہ اشیاء میں محض عقد مکمل کرنے سے ہی بیع مکمل ہو جاتی ہے، یہاں بیع کی تکمیل کے لیے قبضہ کرنا شرط نہیں۔ لہذا مبیع (بیچی جانے والی چیز) اگر قبضے سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو وہ خریدار کے ضمان میں ہوگی، فروخت کنندہ کے ضمان میں نہیں، جیسے گھر، جانور اور سواری وغیرہ جو نہ تو مکیلی ہیں، نہ موزونی اور نہ معدودی چیزیں، کیونکہ سنن ابی داؤد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((الخراج بالضمان))

"خراج ضمان سے جڑا ہوا ہے"۔ اور اس سودے میں جو بھی اضافہ یا بڑھوتری ہوگی وہ خریدار کی ہوگی، لہذا اس کا ضمان بھی اسی پر ہوگا۔ اب اگر کسی نے کوئی جانور خریدا مگر اس پر قبضہ نہ کیا، اور جانور نے کوئی بچہ جنا تو وہ بچہ خریدار کا ہوگا بائع کا نہیں۔ ایک دلیل بخاری کی یہ حدیث بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک بار (سفر میں) وہ حضرت عمر کے سرکش اونٹ پر سوار تھے:

((فقال له النبي ﷺ، بعنيه فقال عمر: هو لك يا رسول الله فاشتراه، ثم قال: هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت))

"رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمر سے فرمایا کہ یہ اونٹ مجھے بیچ دو، حضرت عمر نے فرمایا کہ یہ آپ کا ہوا اے اللہ کے رسول! چنانچہ آپ ﷺ نے وہ اونٹ ان سے خرید لیا اور پھر فرمایا کہ اے عبداللہ بن عمر! یہ اونٹ تمھارا ہوا، اب اس کا جو چاہے کرو"۔ اس بیع میں آپ ﷺ نے بیع کے ساتھ ہی قبضہ کرنے سے پہلے تصرف فرمالیا، لہذا یہ مستثنیٰ ہے، کیونکہ جانور نہ مکیلی، موزونی اور نہ معدودی اشیاء سے ہے۔ لیکن جب بیع کسی مکیلی، موزونی یا معدودی چیز کی ہو تب بیع مبیع پر قبضے کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی، لہذا اس صورت میں جب مبیع قبضے سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو وہ نقصان بائع کے مال کا ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے کھانے کی اشیاء کو قبضے سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا، اور بخاری میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه))

"جس شخص نے کھانا خریدا تو اسے جب تک مت بیچے جب تک مکمل قبضہ نہ کر لے"، صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

((كنا نشتري الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه))

"ہم مسافروں سے کھانے کی اشیاء اندازے کے ساتھ خرید لیا کرتے تھے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس سے منع فرمایا کہ ہم ان اشیاء کو اپنی جگہ سے منتقل کیے بغیر بیچ دیں"۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ مبیع فروخت کرنے والے کے ضمان میں ہے، اگر خریدار کے ضمان میں داخل ہو جاتی تو اسے قبضے سے پہلے اس میں تصرف کرنا یا بیچنا ویسے ہی جائز ہوتا جیسے قبضے کے بعد ہوتا ہے، تو جب رسول اللہ ﷺ نے اس پر قبضے سے پہلے اسے بیچنے سے منع فرمایا تو گویا کہ اس میں تصرف سے بھی منع فرمایا، اس کا معنیٰ یہ ہوا کہ خریدار کی ملکیت اس میں مکمل نہیں ہوئی۔ لہذا یہ مبیع مشتری کی نہیں بلکہ بائع کے ضمان میں ہے۔ اسی طرح حدیث میں اگرچہ کھانے کے معاملے میں ممانعت آئی ہے مگر کھانے کی خرید و فروخت تین ہی صورتوں میں ہو سکتی ہے، یعنی یا مکیلی ہو گا، یا موزونی یا معدودی اشیاء میں سے ہو گا۔ لہذا اس ممانعت کا براہ راست تعلق مکیلی کھانے، موزونی کھانے اور معدودی کھانے سے ہو گا، تب یہ ممانعت ہر قسم کی مکیلی، موزونی اور معدودی شے سے متعلق ہو گی جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کر لیا جائے، مبیع خواہ کھانا ہو یا کوئی اور شے۔ کیونکہ بعض احادیث میں ناپی جانے والی اشیاء کے بارے میں اس قسم کی ممانعت ہے اور بعض میں سامان وغیرہ پر ایسی ممانعت آئی ہے اور بعض احادیث میں بعض دیگر اشیاء کے بارے میں یہ

ممانعت ہے۔

امام مسلم کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله))

''جو شخص کھانا خریدے تو اسے آگے اس وقت تک نہ بیچے جب تک کہ اسے ناپ نہ لے'' اور مسند احمد کی روایت میں حکیم بن حزام فرماتے ہیں:

((قلت: يا رسول الله، إني أشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: فإذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه))

''میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں بہت سے سودے کرتا ہوں، ان میں سے کون سے سودے میرے لیے حلال اور کون سے سودے حرام ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم جب بھی کچھ خریدو تو اسے قبضہ کرنے سے قبل مت بیچو''۔ ابو داؤد کی روایت میں زید بن ثابت فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا کہ کپڑا جہاں خریدا وہیں (بلا قبضہ) بیچ دیا جائے یہاں تک کہ تاجر اسے اپنے سامان کے ساتھ ملا لے۔'' مسند احمد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه))

''جس شخص نے ناپ یا تول کر کوئی کھانا خریدا وہ اسے جب تک قبضہ نہ کر لے مت بیچے'' یہ تمام کی تمام احادیث بتاتی ہیں کہ قبضے سے پہلے فروخت کی ممانعت مکیلی، موزونی اور معدودی ہر شے کو شامل ہے، ہاں البتہ غیر مکیلی، موزونی یا غیر معدودی چیز اس سے مستثنیٰ ہے جسے ہم پہلے حدیث میں ذکر کر چکے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمر سے اونٹ خرید کر بلا قبضہ ان کے بیٹے کو ہبہ (گفٹ) کر دیا، لہذا وہاں تو قبضہ شرط نہ ہو گا، البتہ مکیلی، موزونی اور معدودی اشیاء میں قبضہ شرط ہے۔ لہذا تکمیل بیع کی شرط یہ ہے کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرے۔ اسی طرح شرعاً جو قبضہ کرنا معتبر ہے وہ اشیاء کی تبدیلی سے بدل بھی جاتا ہے۔ اگر مبیع مکیلی یا موزونی چیز ہے تو اس کا قبضہ ناپنے یا تولنے سے ہی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بخاری نے رسول اللہ ﷺ کی یہ روایت ذکر کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((إذا بعت فكل، وإذا ابتعت فاكتل))

"جب تم بیچو تو ناپو، اور جب تم خریدو تو ناپ کر لو"۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں یہود کے ایک قبیلے جس کا نام بنو قینقاع تھا ان سے کھجور خریدا کرتا تھا، اور اس پر فائدہ لے کر اسے بیچ دیا کرتا تھا۔ یہ بات رسول اللہ ﷺ تک پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((يا عثمان إذا اشتريت فاكتل، وإذا بعت فكل))

"اے عثمان جب تم خریدو تو ناپ کر لو، اور جب تم بیچو تو ناپ کر سپرد کرو"۔ اور اگر مبیع دراہم یا دینار ہوں تو ان پر ہاتھ سے قبضہ کرنا معتبر ہوتا ہے، اور اگر سامان ہوں تو انھیں منتقل کر لینا قبضہ شمار ہوتا ہے، اور اگر حیوان ہو تو اسے اس کی جگہ سے لے چلنا قبضہ شمار ہوتا ہے۔ اور اگر مبیع غیر منقولہ اشیاء میں سے ہو جیسے گھر، پلاٹ وغیرہ تو اس میں خریدار اور مبیع کے درمیان تخلیہ یعنی حائل ختم کر دینا ہی قبضہ کہلاتا ہے، کیونکہ قبضے کا لفظ ایسا لفظ ہے جس کا ایک مدلول اصطلاحی ہے۔ اگر کہیں نص شرعی موجود نہ ہو تو اس وقت قبضہ وہی معتبر ہو گا جو لوگوں کے درمیان قبضہ کہلاتا ہو گا۔ قبضہ قیمت کی ادائیگی سے پہلے اور بعد دونوں وقت

جائز ہے، کیونکہ مبیع کی سپردگی کا عقد تقاضا کرتا ہے، لہذا عقد کے بعد جب بھی یہ چیز پائی جائے گی اپنی جگہ پر ہی ہوگی۔ یہی معاملہ ثمن کے قبضے میں ہے، لہذا مبیع اور ثمن میں سے کسی بھی چیز کا قبضہ دوسری چیز پر موقوف نہیں ہوگا۔

ہر وہ چیز جو لوگوں پر حرام ہے اسے بیچنا بھی حرام ہے

ایسی چیزیں جنھیں کھانا اللہ نے حرام کیا ہے جیسے مردار کا گوشت، اور وہ چیزیں جنھیں پینا حرام ہے جیسے شراب، اور ایسی چیزیں جنھیں بنانا حرام ہے جیسے بت، اور ایسی چیزیں جن کی شبیہ حرام ہے جیسے مورتیاں اور ایسی چیزیں جن کا کام حرام ہے مثلاً تصویریں۔ تو ان سب چیزوں کی حرمت پر آیات واحادیث کی صورت میں بہت سی نصوص وارد ہوئی ہیں۔ تو ایسی تمام چیزیں جن کی حرمت پر نص شرعی وارد ہوئی ہے خواہ ان کے کھانے سے متعلق ہوں یا پینے وغیرہ سے متعلق ہوں، ان کی بیع بھی حرام ہے۔ ان حرام چیزوں کی بیع بھی اسی لیے حرام ہے کیونکہ اللہ نے ان کی قیمت کو بھی حرام کیا ہے۔ بخاری میں ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((إن الله ورسوله حَرَّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام. فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام. ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: قاتل الله اليهود، إن الله لما حَرَّم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه))

”بے شک اللہ اور اس کہ رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بت کی بیع کو حرام کیا ہے، لوگوں نے عرض

کیا کہ اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کیونکہ اس سے تو کشتیوں کو لیپا جاتا ہے، کھالوں کو چکنائی لگائی جاتی ہے اور لوگ اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، یہ حرام ہے۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ یہود کو برباد کرے، جب اللہ تعالیٰ نے ان پر مردار کی چربی کو حرام کیا تو انھوں نے اسے پگھلا لیا اور پھر اسے بیچ کو اس کی قیمت کو کھانے لگے"۔ اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا:

((قاتل الله اليهود ثلاثاً، إن الله حرَّم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حَرَّم على قوم أكل شيء حَرَّم عليهم ثمنه))

"اللہ یہود کو برباد کرے (آپ نے یہ جملہ) تین بار فرمایا، بے شک اللہ نے ان پر چربی کو حرام کیا تو انھوں نے اسے بیچ کر اس کی قیمت کھائی، اللہ نے جب بھی کسی قوم پر کوئی چیز کھانا حرام کیا تو ان پر اس شے کی قیمت بھی حرام فرمائی"۔

تحریم کے معاملے یہ نص شرعی کس علت کے ساتھ تعلق نہیں رکھتی، اور نہ ہی کوئی نص شرعی اس کی علت بیان کرتی ہے، لہذا یہ نص مطلق غیر معلل رہے گی۔ لہذا اس کی علت یوں بیان کرنا غلط ہوگا کہ ان چیزوں کی بیع سے اس لیے منع فرمایا کہ ان اشیاء کا کوئی جائز فائدہ نہیں تھا، لہذا اگر کسی حرام شے کا کوئی جائز فائدہ ہو تو اسے بیچنا جائز ہوگا۔ یہ کہنا اس لیے درست نہ ہوگا کیونکہ بظاہر اس نص میں کسی تعلیل کا نہ ہونا ہی بیان کیا گیا ہے، لہذا اس میں کسی تعلیل کے ہونے کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ اسی لیے جو چیز لوگوں پر

حرام ہے اسے بیچنا بھی حرام ہوگا خواہ اس شے کو کوئی مباح استعمال بھی ہو یا نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ بتوں، صلیب، اور ان مورتیوں کی خرید و فروخت حرام ہے جو جاندار یعنی انسان و حیوان کی ہوں، اور اسی طرح ان تصویروں کی فروخت بھی حرام ہے جنھیں ہاتھوں سے بنایا جاتا ہے اگر وہ تصویریں ذی روح یعنی انسان و حیوان کی ہوں۔

جو چیز تمھارے پاس نہیں اسے بیچنا جائز نہیں

کپڑوں کو مکمل ملکیت سے قبل بیچنا جائز نہیں، اگر قبل ملکیت ہی بیچ دیے یہ بیع باطل ہوگی، اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک تو یہ کہ کپڑوں کی ملکیت حاصل ہونے سے قبل ہی انھیں بیچ دیا جائے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ انھیں خریدنے کے بعد بیچے، لیکن ابھی تک قبضے کے ذریعے اس پر ملکیت مکمل نہیں ہوئی تھی اور وہ سامان ایسا ہی تھا جس ملکیت مکمل ہونے کے لیے قبضہ شرط ہے، کیونکہ خرید و فروخت کا معاملہ ملکیت ہی پر ہوتا ہے، لیکن جس چیز بعد میں ملکیت حاصل نہ ہوئی یا خرید تو لیا لیکن بعد میں اس کی ملکیت اس چیز میں مکمل نہیں ہوئی تھی کیونکہ اس نے قبضہ نہیں کیا تھا تو ایسی بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ یہاں ایسا محل پایا ہی نہیں گیا جس پر شرعاً عقد واقع ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے ایسی بیع سے منع فرمایا کہ جس میں بیچنے والا شخص مبیع کا مالک ہی نہ ہو۔ مسند احمد کی روایت میں حکیم بن حزام فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرے پاس ایک شخص آتا ہے، اور مجھ سے ایسی چیز چاہتا ہے جو بیچنے کے لیے میرے پاس ہوتی نہیں، پھر میں بازار سے (لے کر) اسے بیچ دیتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

((لا تبع ما ليس عندك))

''ایسی چیز مت بیچو جو تمھارے پاس نہیں''۔ سنن ابی داؤد میں عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے دادا سے روایت بیان کی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم تضمن، ولا بيع ما ليس عندك))

''ادھار اور بیع (ایک ساتھ) جائز نہیں، اور نہ ہی ایک بیع میں دو شرطیں جائز ہیں، نہ ایسی چیز کا فائدہ جائز ہے جو ضمان میں نہیں، اور نہ بیع جائز ہے ایسی چیز کی جو تمھارے پاس نہیں''۔ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ ''جو تمھارے پاس نہیں'' ایسا عام ہے جس کے اندر وہ چیزیں بھی شامل ہیں جو ملکیت میں نہیں، اور وہ بھی جنھیں سپرد کرنا قدرت میں ہو، اور وہ چیزیں بھی جن میں آپ کی ملکیت مکمل نہ ہوئی ہو۔ اس موقف کی تائید وہ احادیث بھی کرتی ہیں جن کی رو سے ایسی اشیاء میں قبضے سے قبل بیع کی ممانعت موجود ہے جن کی ملکیت کے لیے قبضہ شرط ہوتا ہے۔ ان احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جس کی خریداری کی تکمیل کے لیے قبضہ شرط ہوتا ہے تو ایسی چیز کو قبضے سے پہلے بیچنا بھی جائز نہیں۔ لہذا ان اشیاء کا حکم وہی ہوگا جو بیع غیر مملوک کا حکم ہے کیونکہ بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه))

''جس شخص نے کوئی کھانا خریدا تو اسے مکمل وصول کرنے سے قبل نہ بیچے''۔ اور سنن ابی داؤد کی روایت

میں ہے:

((أن النبي ﷺ نهى عن أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم))

"رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ سامان اسی جگہ فروخت کر دیا جائے جہاں خریدا یہاں تک کہ خریدار اس شے کو اپنے سامان کے ساتھ ملالے"۔ ابن ماجہ کی روایت ہے:

((أن النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض))

"رسول اللہ ﷺ نے صدقات کی بیع کو قبضے کرنے سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا"۔ بیہقی میں عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسید سے فرمایا:

((إني قد بعثتك إلى أهل الله، وأهل مكة، فانهم عن بيع ما لم يقبضوا))

"میں تمہیں اللہ والوں اور مکہ والوں کی طرف بھیج رہا ہوں، لہذا تم انھیں قبضہ کرنے سے پہلے بیچنے سے روکنا"۔ کیونکہ اس چیز میں درحقیقت فروخت کرنے والے کی ملکیت مکمل ہی نہیں ہوئی، جس شے پر قبضہ ضروری ہوتا ہے اس پر قبضے سے پہلے ملکیت ہی مکمل نہیں ہوتی، علاوہ ازیں یہ چیز فروخت کنندہ کے ضمان میں موجود ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی بیع کے صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ مبیع بائع کی ملکیت میں ہو، اور اس چیز پر بائع کی ملکیت مکمل بھی ہو۔ لیکن اگر بائع اس چیز کا مالک ہی نہ ہو یا مالک تو ہو مگر قبضہ کر کے اس پر اپنی ملکیت مکمل ہی نہ کی ہو تب مطلقاً اسے فروخت کرنا جائز نہیں۔ لیکن یہ شرط ان ہی چیزوں میں ہوگی جن

کی ملکیت کے بعد اس میں ملکیت مکمل ہونے کے لیے قبضہ کرنا شرط ہوتا ہے، یعنی مکیلی، موزونی اور معدودی چیزیں۔ اس کے علاوہ جن چیزوں میں ملکیت کی تکمیل کے لیے قبضہ شرط نہیں، یعنی غیر مکیلی، غیر موزونی اور غیر معدودی اشیاء جیسے جانور، گھر اور پلاٹ وغیرہ تو ان چیزوں میں بائع کے لیے جائز ہے کہ وہ انھیں قبضے سے قبل فروخت کر دے، کیونکہ ان چیزوں میں محض ایجاب وقبول کے ذریعے بیع کرنے سے ہی معاملہ مکمل ہو جاتا ہے، خواہ مبیع پر قبضہ کرے یا نہ کرے۔ لہذا ان چیزوں کو بیچنا در حقیقت اپنی مملوک چیزوں کو بیچنا ہی شمار ہوگا۔ لہذا بیع نہ ہونے کا مسئلہ در حقیقت قبضہ کرنے یا نہ کرنے سے تعلق نہیں رکھتا، بلکہ اس مسئلے کا تعلق ملکیت ہونے اور اس ملکیت کے کامل ہونے کے ساتھ ہے۔ رہی بات یہ کہ جو اشیاء غیر مکیلی، غیر موزونی یا غیر معدودی ہیں ان کی بیع قبضہ کرنے سے قبل جائز ہے تو یہ بات صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ امام بخاری نے عبداللہ بن عمر سے روایت بیان کی ہے کہ ایک بار (سفر میں) وہ حضرت عمر کے سرکش اونٹ پر سوار تھے:

((فقال له النبي ﷺ، بعنيه فقال عمر: هو لك يا رسول الله فاشتراه، ثم قال: هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت))

”رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمر سے فرمایا کہ یہ اونٹ مجھے بیچ دو، حضرت عمر نے فرمایا کہ یہ آپ کا ہوا اے اللہ کے رسول! چنانچہ آپ ﷺ نے وہ اونٹ ان سے خرید لیا اور پھر فرمایا کہ اے عبداللہ بن عمر! یہ اونٹ تمھارا ہوا، اب اس کا جو چاہے کرو“۔ دیکھیں یہاں رسول اللہ ﷺ نے اونٹ کو قبضہ کرنے سے پہلے ہی ہبہ کر کے اس میں تصرف کر لیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی چیز میں قبضہ کرنے سے

پہلے ہی ملکیت مکمل ہو جاتی ہے، لہذا ثابت ہوا کہ قبضہ سے پہلے ایسی چیز کو بیچنا بھی جائز ہے کیونکہ اس میں فروخت کنندہ شخص کی ملکیت مکمل ہو چکی۔ اس بنیاد پر ہر وہ شے کہ بائع جس کا مالک ہو اور اس میں اس کی ملکیت مکمل ہو چکی ہو اس کے لیے وہ چیز بیچنا بھی جائز ہو گا، اور جس چیز کا وہ مالک نہ ہو یا اس میں اس کی ملکیت کامل نہ ہوئی ہو اسے فروخت کرنا بھی اس کے لیے جائز نہ ہو گا۔

چنانچہ چھوٹے تاجر جو ایسا معاملہ کرتے ہیں کہ خریدار سے کسی چیز کا بھاؤ تاؤ کر کے اسے طے کر لیتے ہیں، اور پھر وہ شے اسے بیچ بھی دیتے ہیں، پھر وہ تاجر وہی چیز جو بیچی ہے اسے خریدنے کے لیے کسی دوسرے تاجر کے پاس جاتا ہے، اور وہاں سے لا کر وہ چیز خریدار کے حوالے کر دیتا ہے تو یہ معاملہ جائز نہیں، کیونکہ یہ ایسی چیز کو فروخت کر رہا ہے جس کا مالک نہیں۔ کیونکہ جب خریدار اس دوکاندار کے پاس آیا تو اس وقت وہ چیز اس دکاندار کے پاس نہیں تھی، لیکن اسے معلوم تھا کہ بازار ہی میں یہ چیز کسی اور کے پاس مل جائے گی، لہذا وہ جھوٹ بولتے ہوئے خریدار کو بولتا ہے کہ میرے پاس ہے اور پھر اسے بیچ دیتا ہے، پھر اس بیع کے بعد جا کر اسے خریدتا ہے۔ تو یہ حرام ہے جائز نہیں، کیونکہ اس نے وہ چیز بیچی ہے جس کا وہ مالک نہیں۔ یہی معاملہ بعض سبزیوں اور اناج کے دکاندار کرتے ہیں کہ وہ سبزی یا اناج کا مکمل مالک ہونے سے پہلے ہی اسے بیچ دیتے ہیں۔ کیونکہ بعض تاجر لوگ کسان ہی سے سبزی یا پھل خرید لیتے ہیں، اور ان پر قبضہ کر لینے سے پہلے ہی اسے بیچ ڈالتے ہیں۔ حالانکہ یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ چیزیں طعام میں داخل ہیں جن کی ملکیت قبضے سے پہلے تمام نہیں ہوتی۔ اسی طریقے سے وہ لوگ بھی کرتے ہیں جو دوسرے علاقوں سے سامان منگواتے ہیں، ان میں سے کچھ لوگ سامان خرید کر اپنے ہی علاقے میں سپردگی کی شرط عائد کر دیتے ہیں، اور پھر اس سامان کے پہنچنے سے قبل یعنی ملکیت مکمل ہونے سے پہلے

ہی اسے بیچ دیتے ہیں، تو یہ بیع بھی حرام ہے کیونکہ در حقیقت ایسی چیز کو بیچا جارہا ہے جس کی ملکیت حاصل نہیں ہوئی۔

بیع سلم

جو شے ملکیت میں نہیں یا خریداری کے بعد ان کی ملکیت مکمل نہیں ہوئی انھیں فروخت کرنا حرام ہے، کیونکہ اس بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اور یہ احادیث ہر ایسی بیع کو شامل ہیں جس میں مبیع ملکیت میں نہیں یا اس کی ملکیت مکمل نہیں ہوئی۔ مسند احمد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تبع ما ليس عندك))

''جو چیز تمھارے پاس نہیں اسے مت بیچو''۔ اسی طرح عتاب بن اسید سے فرمایا:

((انهم عن بيع ما لم يقبضوه))

''انھیں (اہل مکہ کو) قبضہ سے پہلے بیع کرنے سے منع کردو''۔ مگر ان تمام عمومی دلائل میں سے یہ تخصیص ہے کہ یہ سب کی سب بیع سلم کے علاوہ دیگر بیوع کے بارے میں ہیں۔ جہاں تک بیع سلم کا معاملہ ہے تو خود شریعت نے اسے مستثنیٰ فرمایا اور اس کی اجازت دی، بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم))

''جو شخص کسی چیز میں سلف کا معاملہ کرے تو ناپ معلوم ہو، وزن معلوم ہو اور مدت معلوم ہو''۔ سَلَف اور سَلَم دونوں ہم وزن بھی ہیں اور ہم معنیٰ بھی، سلم سین اور لام پر زبر کے ساتھ ہے۔ سلم کا معنیٰ یہ ہے کہ کوئی شخص بدل نقد ادا کرے ایسی بیان کردہ شے کے عوض میں جو ایک خاص مدت تک لانا دوسرے کے

ذمہ میں لازم ہو۔ بیع سلم بیع ہی کی ایک قسم ہے جو بیع کی طرح ایجاب وقبول کے ساتھ بھی منعقد ہوجاتی ہے اور اپنے مخصوص الفاظ سے بھی منعقد ہو سکتی ہے جیسے ''اس نے بیع سلم کی یا اس نے بیع سلف کی''۔ اس میں بھی ان تمام شرائط کا اعتبار کیا جائے گا جن کا اعتبار بیع میں کیا جاتا ہے۔

بیع سلم اور سلف کے بارے میں لوگوں کا تعامل جاری ہے، کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت درپیش ہوتی ہے، خاص کر کسانوں اور تاجروں کو۔ کیونکہ کھیتی اور پھلوں کی فصلوں کے مالک لوگ عموماً اپنے اور اپنی فصلوں کے لیے خرچے پانی کے ضرورت مند ہوتے ہیں تاکہ فصلوں کی اور پھلوں کی ضروریات اور دیکھ بھال کو بھی سرانجام دے سکیں، اس بابت کبھی انھیں مال بھی درکار ہوتا ہے لیکن وہ انھیں میسر نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ اپنی فصل نکلنے سے پہلے ہی اسے کسی مجلس میں نقد رقم کے بدلے فروخت کر دیتے ہیں جس رقم پر وہ مجلس ہی میں قبضہ بھی کر لیتے ہیں، اور اس نقد رقم کے عوض وہ اپنا سامان ایک متعیّن مدت تک لانے کے پابند ہوتے ہیں۔ اسی طرح تاجر لوگ بھی بسا اوقات ایسا سامان ایسی مدت تک لانے کا وعدہ کر کے بیچ دیتے ہیں جو متعیّن ہوتی ہے، اور اس کی قیمت پر فی الفور مجلس عقد ہی میں قبضہ کر لیتے ہیں اور اس کے بدلے میں متعیّن مدت تک سامان کی سپردگی کو اپنے ذمہ میں لے لیتے ہیں۔

بیع سلم کا جواز سنت سے ثابت ہے، صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال: من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم))

”رسول اللہ ﷺ جب مدینہ میں تشریف لائے تو لوگ ایک سال یا دو دو سالوں کی مدت تک پھلوں کی بیع سلم کیا کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کھجور میں بیع سلم کرے تو اسے چاہیے کہ معلوم ناپ اور معلوم وزن اور معلوم مدت کے ساتھ بیع کرے“۔

بخاری میں عبدالرحمن بن ابزیٰ اور عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((كنا نصيب المغانم مع رسول الله ﷺ فكان يأتينا أنباط من أنباط الشام فنسلفهم في الحنطة والشعير والزبيب إلى أجل مسمى، قال: قلت أكان لهم زرع أو لم يكن لهم زرع؟ قالا: ما كنا نسألهم عن ذلك))

”ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غنیمتیں حاصل کیا کرتے تھے، ہمارے پاس شام کے کچھ قافلے آتے تو ہم ان سے گندم اور جو اور کشمش کی ایک متعیّن مدت تک بیع سلم کر لیا کرتے تھے، راوی کہتے ہیں کہ میں نے ان دونوں صحابیوں سے عرض کیا کہ کیا ان شامی قافلے والوں کے اپنے کھیت ہوتے تھے یا نہیں؟ تو انھوں نے فرمایا کہ ہم اس بابت ان سے پوچھا ہی نہیں کرتے تھے“۔ اسی طرح سنن ابی داؤد کی ایک روایت میں ہے:

((إنّا كنا نسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والتمر والزبيب إلى قوم ما هو عندهم))

”ہم لوگ رسول اللہ ﷺ، ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے دور میں ایسے لوگوں سے بھی گندم، جو، کھجور اور کشمش کی بیع سلم کر لیا کرتے تھے جن کے پاس یہ چیزیں موجود ہی نہیں ہوا کرتی تھیں“۔ چنانچہ یہ تمام

احادیث بیع سلم کے جواز پر واضح دلیل ہیں۔ لیکن وہ ہیں کون سی چیزیں جن میں بیع سلم جائز ہے، اور وہ کون سی چیزیں ہیں جن میں بیع سلم جائز نہیں۔ تو یہ بات حدیث اور اجماع سے واضح ہو جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ بیع سلم ایسی چیز کو فروخت کرنے کا نام ہے جو ملکیت میں نہیں، اور جس میں ملکیت تمام نہیں ہوئی، اور ایسی دونوں اشیاء کو فروخت کرنا ممنوع ہیں۔

البتہ سلم کو نص کی بناء پر اس قاعدے سے مستثنیٰ کر کے ممانعت کا حکم سلم کے علاوہ کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا، لہذا ضروری ہے کہ جس چیز میں بیع سلم کی جائے حدیث میں اس ذکر ہو۔ اور جب نصوص میں رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بیع سلم ہر ایسی چیز میں جائز ہے جسے ناپا یا تولا جاتا ہو اور اسی طرح جو گن کر بیچی جاتی ہو اس میں بھی جائز ہے۔

کیلی اور وزنی اشیاء میں بیع سلم کا جواز بخاری میں عبداللہ بن عباس کی اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((مَن أسلف في تمر فليسلف في ثمن معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم))

"جو شخص کھجور میں بیع سلم کرے تو اسے چاہیے کہ اس کی قیمت معلوم ہو، وزن معلوم ہو اور اس کی مدت سپردگی معلوم ہو۔"

عبداللہ بن عباس کی ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم))

"جو شخص کسی چیز میں بیع سلم کرے تو ناپ معلوم ہو، وزن معلوم ہو اور مدت بھی معلوم ہو۔" اس سے

معلوم ہوا کہ جس مال میں بیع سلم کی جارہی ہو وہ مکیلی یا موزونی ہونی چاہیے۔ جہاں تک ہر معدودی چیز میں بیع سلم کے جواز کا معاملہ ہے تو اس پر اجماع ہے کہ کھانے کی چیزوں میں بیع سلم جائز ہے، ابن منذر نے یہ اجماع نقل فرمایا ہے۔ امام بخاری کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں شعبہ نے بیان کرتے ہوئے کہا کہ مجھے محمد یا عبداللہ بن ابی المجالد نے خبر دی، وہ فرماتے ہیں کہ

((اختلف عبد الله بن شداد بن الهاد وأبو بردة في السلف فبعثوني إلى ابن أبي أوفى رضي الله عنه فسألته فقال: إنا كنا نسلف على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر))

"عبداللہ بن شداد بن ہاد اور ابو بردہ کے درمیان بیع سلم کے معاملے میں اختلاف تھا، انھوں نے مجھے ابن ابی اوفیٰ کے پاس بھیجا، میں نے جاکر ان سے اس بابت پوچھا تو انھوں نے بتایا کہ ہم تو رسول اللہ ﷺ، ابو بکر اور عمر کے زمانے میں گندم، جو، کشمش اور کھجور میں بیع سلم کیا کرتے تھے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیزوں میں بیع سلم جائز ہے۔ اور کھانے کی چیز یا مکیلی ہوگی، یا موزونی یا معدودی ہوگی، لہذا حکم کا تعلق ہر اس چیز سے ہو جائے گا جس کے ذریعے کھانے کا اندازہ کیا جاتا ہے، یعنی ناپ، تول یا گنتی، جیسے کہ جن اشیاء میں قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے ان میں قبضہ کے تعلق مختلف طریقوں سے ہوتا ہے، جیسے ربا الفضل میں کمی و زیادتی کا تعلق بھی وزن، ناپ یا گنتی سے ہی ہوتا ہے۔ لہذا بیع سلم کا تعلق بھی اسی چیز سے ہوگا کہ کھانا یا تو کیلی ہوگا یا وزنی ہوگا یا معدودی ہوگا۔ جب کہ حدیث میں وزن اور ناپ کا تو ذکر ہے لیکن عدد کا تذکرہ نہیں، بہر حال کھانے کی چیزوں میں بیع سلم کے جواز پر

اجماع نے معدودی چیزوں کو بھی بیع سلم میں شامل کر لیا۔

ہاں البتہ یہ ضروری ہے کہ جن اشیاء میں بیع سلم کی جا رہی ہو ان کی صفت کو مکمل بیان کیا جائے، جیسے حورانی غلہ، برنی کھجور، مصری کپاس، ہندی ریشم اور ترکی کا انجیر، اور ان کا ناپ یا وزن بھی معلوم ہو جیسے شامی صاع، عراقی رطل، یا کلو، لیٹر وغیرہ۔ یعنی ناپ یا مقدار اور صفت وغیرہ بیان کیا جائے۔

جس طرح بیع سلم میں مسلم فیہ (بیچی جانے والی شے) کی پہچان اور اس کا ناپ یا تول معلوم ہونا ضروری ہے اسی طرح یہ بھی لازمی ہے کہ اس کی سپردگی ایک مدت بعد ہوگی، اور یہ بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ سپردگی کی مدت کیا ہوگی۔ لہذا بیع سلم فوری سپردگی کے ساتھ جائز نہیں بلکہ مدت کی شرط لگانا ضروری ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے:

((من أسلف في شيء ففي كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم))

''جو شخص کسی چیز میں بیع سلم کرے تو ناپ معلوم ہو، وزن معلوم ہو اور ایک مدت تک ہو۔'' اس حدیث سے دلالت ہوئی کہ سلم کی صحت کے لیے مدت شرط ہے، اگر بیع نقد بلا اجل ہو جس میں کوئی مدت طے نہ کی گئی ہو تو اسے بیع سلف یعنی سلم نہیں کہا جائے گا، کیونکہ جو چیز اس بیع کو سلم بنا رہی ہے وہ دونوں عوضوں میں سے ایک کی فوری ادائیگی اور ایک کی تاخیری ادائیگی ہی ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں مدت تاخیر بھی معلوم ہونا ضروری ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''معلوم مدت تک''۔ اب مدت کی تعیین یا تو کسی خاص ایسے زمانے کے تعین سے ہوتی ہے جو بدلتا نہیں، جیسے مہینے تک، سال تک، چھ ماہ تک یا فلاں تاریخ تک جس میں کوئی بھی بڑا فرق نہیں ہوتا جیسے عید الاضحیٰ تک یا رمضان تک۔ اور اسی طرح اس

طرح بھی مدت متعیّن کی جاسکتی ہے کہ عیسائیوں کے روزوں تک وغیرہ، کیونکہ یہ بھی معلوم ہوتے ہیں جو بدلتے نہیں، اور تھوڑا سا اختلاف معاف ہے۔ اور ہر وہ مدت جسے متعیّن کیا جاسکتا ہو درست ہوگی خواہ قریبی مدت ہو یا دور کی مدت ہو، مگر لفظ ''اجل'' یعنی مدت کا ایک خاص مفہوم ہے، اس پر عمل اسی مفہوم کے حساب سے ہوگا جو لوگوں کے ہاں رائج ہو۔ اگر ان کے عرف میں یہ ہو کہ ایک گھنٹہ کی مدت کو وہ بیع اجل نہیں سمجھتے بلکہ نقد بیع سمجھتے ہیں تو یہ بیع اجل نہ ہوگی اور اگر وہ اس کو بیع اجل شمار کرتے ہیں تو اس وقت ایک گھنٹہ بھی مدت شمار ہوگی جیسے کہ ایک سال کو مدت شمار کیا جاتا ہے۔

اسی طرح بیع سلم میں ثمن یعنی قیمت بھی معلوم ہونا ضروری ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''اسے چاہیے کہ وہ معلوم قیمت میں بیع سلم کرے''، اور ثمن یعنی قیمت کے بارے میں ضروری ہے کہ مجلس عقد ہی میں اس پر فی الفور قبضہ کر لیا جائے۔ اگر مکمل قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی دونوں شخص جدا ہو جائیں تو یہ پورا معاملہ ہی باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ عربی زبان میں آپ ﷺ نے سلف یعنی تسلیف کا لفظ استعمال فرمایا، اس کا مطلب ہے کہ کسی چیز کے بدلے میں کوئی چیز دے، یعنی کوئی حاضر چیز ادا کرے ایسی چیز کے لیے بعد ازاں وصول کرے گا، تو جس شخص نے کوئی حاضر چیز ادا ہی نہیں کی تو اس نے بیع سلف کی ہی نہیں، بلکہ اس نے سلف ادا کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ اور جب کچھ قیمت ادا کرے اور کچھ ادا نہ کرے خواہ کم ہو یا زیادہ تو جتنی قیمت ادا کر دی ہے اتنی قیمت میں بیع سلم جائز ہو جائے گی، اور جتنی قیمت ادا نہیں کی اس کے بدلے میں بیع سلم باطل ہو جائے گی۔ لہذا بائع کے لیے خریدار سے قیمت نقد وصول کرنا سلم کی صحت کے لیے شرط ہے، اس کے برعکس بیچی جانے والی شے بوقت بیع موجود ہونا شرط نہیں، لہذا سلم اس چیز میں بھی جائز ہے جو بوقت سلم موجود ہو اور اس چیز میں بھی جو بوقت سلم موجود نہ ہو۔ اور

اس شخص سے بھی چیز خریدنا جائز ہے جس کے پاس وہ چیز ہو اور اس سے بھی جس کے پاس چیز موجود نہ ہو۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب مدینہ تشریف لائے پھلوں کی خرید و فروخت ایک یا دو دو سال کی مدت کی جاتی تھی، اور یہ واضح ہے کہ پھل اتنی مدت تک باقی نہیں رہتے، مگر اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے انھیں ایک یا دو سال کی مدت تک بیع کرنے سے منع نہیں فرمایا، بلکہ انھیں اسی چیز پر برقرار رہنے دیا۔ چنانچہ اس بناء پر یہ جائز ہے کہ کسی ایسی چیز کے بدلے قیمت ادا کردے جو ایک ایسی مدت کے بعد سپرد کی جائے گی جسے اجل یعنی مدت شمار کیا جاتا ہو، خواہ چیز موجود ہو یا نہ ہو۔ مگر یہاں یہ شرط ہے کہ ثمن میں کوئی غبن فاحش نہ ہو، بلکہ یہ لازم ہے کہ اس چیز کی قیمت اسی حساب سے لگائی جائے جو اس چیز کی ادھار مدت کے حساب سے اس وقت کی مارکیٹ ویلیو کے مطابق ہو، چیز کی سپردگی کے وقت کی مارکیٹ ویلیو نہیں دیکھی جائے گی۔ کیونکہ سلم ایک بیع ہے، اور غبن فاحش ہر بیع میں حرام ہے،،،

بیع سلم بھی اس میں شامل ہے، تو جیسے کوئی نقد سامان ادھار قیمت کے بدلے غبن فاحش کے ساتھ بیچنا جائز نہیں اسی طرح ایسی شے کو جسے بعد میں سپرد کیا جائے گا فوری نقد قیمت کے بدلے میں بھی غبن فاحش کے ساتھ بیچنا جائز نہ ہوگا۔ بیع سلم میں غبن حرام ہے۔ اور جب بیع سلم میں غبن ظاہر ہو جائے تو اس کا حکم بھی ویسا ہی ہوگا جیسے دوسری بیوع میں غبن کا ہوتا ہے۔ جس سے غبن (دھوکا) ہوا ہے اسے اختیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے تو بیع کو ختم کردے اور چاہے تو قبول کرلے۔ مگر اس چیز کی حقیقی قیمت اور باہمی متعیّن کردہ قیمت کے درمیان محض فرق کو وصول کرنا اس کے لیے جائز نہیں۔ البتہ غبن کے معاملے یہ اختیار بھی دو شرطوں کی بناء پر ثابت ہوتا ہے اول تو یہ کہ غبن کا معلوم نہیں تھا اور دوم یہ کہ وہ اضافہ یا نقصان اتنا واضح ترین ہو کہ اس جیسا معاملہ لوگوں میں ہوتا نہ ہو۔ غبن فاحش کا اعتبار تاجروں کے عرف

سے ہوتا ہے، جس چیز کو وہ لوگ غبن شمار کرتے ہوں وہ غبن ہوگا، اور جسے وہ غبن نہ قرار دیتے ہوں وہ غبن نہیں ہوگا۔

درختوں یا پودوں میں لگے ہوئے پھلوں کی خرید وفروخت

ایسے معاملات جن پر لوگوں کا تعامل قائم ہوگیا ہے ان میں سے ایک درختوں پر موجود پھلوں کی خرید و فروخت ہے۔ جیسے لیموں، زیتون، ککڑی، انگور اور کھجور اس جیسے دوسرے پھل وسبزیوں کا ٹھیکہ حاصل کرنا۔ بعض لوگ تو دو، تین یا اس سے بھی زیادہ سالوں کے لیے زیتون کا ٹھیکہ لیتے ہیں، پھر اتنے سالوں اس کی چوکیداری، دیکھ بھال اور نگرانی کرتے ہیں اور اسے سنوارتے ہیں، اور اس کا پھل بھی کھاتے رہتے ہیں۔ ایک سال سے زائد اس طرح ٹھیکہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ مثال کے طور پر زیتون ہر سال بہترین پھل نہیں دیتا، بلکہ بسا اوقات ایک سال اچھا پھل دیتا ہے اور دوسرے سال کم پھل دیتا ہے، کیونکہ ایک سال تو اس کی شاخیں پرورش پاتی ہیں اور دوسرے سال اس کے پھل زیادہ اگتے ہیں۔ تو اس سے اچھا پھل حاصل کرنے کے لیے اس کی کھیتی، نگرانی اور پھر اس کی کٹائی کرنی ہوتی ہے، تو ٹھیکے دار شخص (خریدنے والا) اسے چند سالوں کے لیے لیتا ہے، تاکہ اس کی دیکھ بھال اور حتی الامکان بہترین نگرانی کرے اور اس سے عمدہ اور زیادہ پھل حاصل کرے۔ اور یہ ٹھیکہ جس طرح زیتون میں لیا جاتا ہے اسی طرح لیموں اور اس جیسے دوسرے پھلوں میں بھی کیا جاتا ہے۔ بعض لوگ زیتون، لیموں اور انگور کا ایک سال کا ٹھیکہ لیتے ہیں، اسی طرح بعض لوگ ککڑی کا بھی ایک سال کا ٹھیکہ لیتے ہیں۔ اور ٹھیکے کے اس معاملے کو فی الحال درخت پر موجود پھل دیکھ کر اندازے سے مقرر کیا جاتا ہے اس بات سے قطع نظر

کہ یہ پھل آئندہ کم ہوگا یا زیادہ، عمدہ ہوگا یا ردی۔ اور اس ٹھیکے میں یا تو درخت خریدے بغیر درخت پر موجود محض پھل خریدا جاتا ہے یا کسی متعیّن درخت کا پھل دو، تین یا اس سے زائد سالوں کے لیے خریدا جاتا ہے۔

جہاں تک دو یا اس سے زائد سالوں کے لیے درخت کے ٹھیکے کا معاملہ ہے تو یہ ایسے پھل کی خریداری ہے جو موجود ہی نہیں، کیونکہ وہ پھل فی الحال موجود نہیں ہیں۔ اور معدوم شے کی خرید و فروخت جائز نہیں، کیونکہ یہ بیع غرر کے ضمن میں آتا ہے، اور بیع غرر حرام ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر))

"رسول اللہ ﷺ نے بیع حصاۃ اور بیع غرر سے منع فرمایا۔" بیع غرر بیع مجہول کا نام ہے، کیونکہ مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر))

"پانی میں مچھلی کی خرید و فروخت مت کرو، کیونکہ یہ دھوکا ہے۔" لہذا دو دو سالوں تک کے لیے درختوں کے پھل کو بیچنا جائز نہیں، کیونکہ یہ بھی دھوکے کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ علاوہ ازیں دو، تین یا اس سے زائد سالوں کے لیے درختوں کے پھل کو بیچنا درحقیقت ایسی چیز کو بیچنا کہلاتا ہے جو تمھارے پاس موجود نہیں، اور ایسی بیع بھی جائز نہیں۔ اور اسے بھی بڑھ کر خرید و فروخت کی اس نوعیت یعنی دو، تین یا اس سے زائد سالوں کے لیے درخت کے پھلوں کو بیچنا یہ ایسی بیع سلم ہے جو جائز نہیں۔ کیونکہ بیع سلم

تو تب جائز ہے جب پھل معین نہ ہو، لیکن اس کے برعکس یہ ایک متعیّن درخت کی بیع ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے متعیّن درخت کے پھلوں میں بیع سلم کرنے سے منع فرمایا۔ جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو لوگ متعیّن درختوں کی کھجوروں میں سلم کا معاملہ کیا کرتے تھے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے انھیں اس سے منع فرمادیا۔ چنانچہ اس بنا پر وہ لوگ جو زیتون اور لیمو وغیرہ کو ٹھیکے پر لیتے ہیں یعنی کسی خاص درخت کے پھل کو دو یا تین سال کے لیے خرید لیتے ہیں یہ حرام ہے اور یہ ان خرید و فروخت میں سے ہے کہ جس کے بارے میں شریعت نے صراحت کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

لیکن اس کے برعکس ایسے درخت کے پھل کو ٹھیکے پر لینا جس کا پھل ظاہر ہو اور ککڑی اور اس کے مشابہ دوسری چیزوں کو ٹھیکے پر لینا یہ تو ایسے پھل کی بیع ہے جو درخت پر موجود ہے، لہٰذا یہ ان چیزوں کی بیع میں داخل نہیں جو پاس موجود نہیں کیونکہ یہ چیز تو درحقیقت بیچنے والے کے پاس موجود ہے۔ متعیّن درختوں کا پھل بیچنا بیع سلم میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ یہ درحقیقت نقد بیع ہے سلم نہیں۔ اسی لیے اس کا حکم دو یا تین یا زیادہ سالوں کے ٹھیکے کے حکم سے بالکل علیحدہ ہے۔

اور یہ جو ٹھیکہ ہے یعنی کسی ایسے درخت کا پھل خریدنا جو فی الحال درخت پر موجود ہے اس کے بارے میں شرعی حکم میں کچھ تفصیل ہے: وہ یہ کہ اس معاملے میں پھل کو دیکھا جائے گا اگر اس پھل کی منفعت ظاہر ہو چکی ہو یعنی وہ ایسا ہو گیا ہو کہ اسے کھایا جانا ممکن ہو تو اس کو ٹھیکے پہ لینا یعنی اس کو خریدنا اس حالت میں جائز ہے۔ اور اگر وہ پھل ایسا ہے کہ جس کی منفعت ظاہر نہ ہوئی ہو یا اسے کھایا جانا شروع نہ ہوا ہو تو اس کو بیچنا جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحیح مسلم میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر حتى يطيب))

"رسول اللہ ﷺ نے پھل کو درست ہونے سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا۔" مسلم ہی کی ایک اور حدیث میں ہے:

((نهى رسول الله ﷺ... وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه))

"رسول اللہ ﷺ نے پھل کی خرید و فروخت سے منع فرمایا تا آنکہ اس کی منفعت ظاہر ہو جائے۔" اسی طرح امام بخاری نے بھی ان سے روایت ذکر کی ہے:

((نهى النبي ﷺ عن أن تباع الثمرة حتى تشقح، قيل ما تشقح، قال: تحمار وتصفار ويؤكل منها))

"نبی کریم ﷺ نے پھل کی خرید و فروخت سے تشقح تک منع فرمایا، سوال کیا گیا کہ تشقح کیا ہے؟ فرمایا کہ سرخ ہو جائے، زرد ہو جائے اور اس سے کھایا جانے لگے۔" اور بخاری نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے اور انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا:

((أنه نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، وعن النخل حتى يزهو، قيل: وما يزهو؟ قال: يحمار أو يصفار))

"رسول اللہ ﷺ نے بدو صلاح (پھل کی منفعت ظاہر ہونے) سے قبل پھل کی خرید و فروخت سے منع فرمایا، اور "زہو" تک کھجور کی فروخت سے منع فرمایا، عرض کیا گیا کہ "زہو" کیا ہے؟ فرمایا کہ سرخ یا زرد ہو جائے۔" اسی طرح ان سے ایک اور روایت مروی ہے:

((إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تُزْهي، فقيل له: وما تُزْهي؟ قال: حتى تحمر. فقال رسول الله ﷺ: أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه))

"رسول اللہ ﷺ نے "زہو" سے قبل پھلوں کی خرید وفروخت سے منع فرمایا، عرض کیا گیا کہ "زہو" کیا ہے؟ فرمایا کہ پھل کے سرخ ہونے تک، اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمھارا کیا خیال ہے کہ اگر اللہ اس درخت سے پھل ہی نہ دے تو تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کا مال کس چیز کے بدلے وصول کر رہا ہے؟"

ایک دلیل بخاری کی یہ روایت بھی ہے جو انھوں نے عبداللہ بن عمر سے نقل فرمائی:

((نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع))

"رسول اللہ ﷺ نے پھل کی منفعت ظاہر ہونے سے قبل اس کی بیع سے منع فرمایا، اس چیز سے فروخت کرنے والے اور خریدار دونوں کو منع فرمایا۔" اور مسلم کی ایک روایت میں ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث آئی ہے:

((نهى عن بيع النخل حتى يزهو، وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة))

"رسول اللہ ﷺ نے کھجور کو سرخ ہونے سے قبل بیچنے اور سنبل کو اس وقت تک بیچنے سے منع فرمایا جب تک وہ سفید ہو کر تباہی سے محفوظ نہ ہو جائے۔"

یہ تمام کی تمام روایات پھل کو پکنے سے قبل بیچنے کی ممانعت پر صراحت سے حرمت کا حکم لگا رہی ہیں،

لہذا ان احادیث کے الفاظ سے پھل پکنے سے قبل فروخت کرنے کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے، اور ان کے مفہوم موافق سے اس بات پر استدلال ہوتا ہے کہ جب پھل کی منفعت ظاہر ہو جائے تو اسے بیچنا جائز ہے۔ اس بناء پر ایسے درخت کا ٹھیکہ جس کا پھل ظاہر ہو چکا ہو جائز ہے، جیسے زیتون، لیموں اور کھجور وغیرہ بشرطیکہ اسے کھایا جانے لگے، اور اگر ابھی تک اسے کھایا نہ جاتا ہو اس کا ٹھیکہ جائز نہیں۔

اور بدو صلاح کا یہ مطلب ہونا کہ اسے کھایا جا سکے یہ بات اس بارے میں موجود احادیث نبویہ سے سمجھ آتی ہے۔ کیونکہ جب ہم ان احادیث میں باریکی سے غور کرتے ہیں جن میں پٹل کو بدو صلاح سے قبل بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بہت سی تفاسیر کی گئی ہیں۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ "یہاں تک کہ اس کی صلاحیت ظاہر ہو جائے" اور ایک روایت میں یہ آیا ہے "یہاں تک کہ وہ پھل درست ہو جائے"، اور انیس رضی اللہ عنہ کی روایت میں یوں آیا ہے:

((نهى عن بيع العنب حتى يسودّ، وعن بيع الحب حتى يشتد))

"رسول اللہ ﷺ نے انگور کی بیع سیاہ ہونے تک اور اناج کی بیع سخت ہونے تک کرنے سے منع فرمایا۔"

اور حضرت جابر ہی کی ایک روایت میں الفاظ ہیں:

((حتى تشقح))

"یہاں تک کہ وہ پھل پک جائے" اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ "یہاں تک کہ اسے کھایا جائے۔" چنانچہ یہ تمام روایات ایک ہی معنیٰ کو شامل ہیں، اور وہ معنیٰ یہی ہے کہ اسے کھایا جانے

لگے۔ اور کسی بھی پھل کے حساب سے سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کے کھائے جانے کی کیفیت کسی دوسرے پھل کے مقابلے میں مختلف ہوگی۔ چنانچہ کچھ پھلوں کی تو رنگت میں ہی ظاہری تبدیلی آجانے سے پتا لگ جاتا ہے کہ وہ پک گئے جیسے کھجوریں، انجیر، انگور اور آلو بخارا وغیرہ۔ اور کچھ پھل ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں کچھ دوسری تبدیلی رونما ہوتی ہے اور تجربہ کار لوگ انھیں دیکھ کر بتاتے ہیں کہ یہ پک گئے، جیسے خربوزہ کیونکہ پکنے کی وجہ سے اس کی رنگت میں تبدیلی کا پتا لگانا کچھ مشکل ہوتا ہے۔ اور بعض چیزوں کے کھائے جانے کے قابل ہونے کا پتا ایسے لگتا ہے کہ اس کا پھول ہی پھل میں تبدیل ہوجاتا ہے، جیسے کھیرا اور ککڑی وغیرہ۔ چنانچہ اس بناء پر ہر پھل میں بدو صلاح کا مطلب یہ ہوا کہ کھانے کے معاملے میں اس کی صلاحیت ظاہر ہو۔ اس معنیٰ پر مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ وایت بھی دلالت کرتی ہے:

((نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع النخل حتی یأکل منه أو یؤکل))

"رسول اللہ ﷺ نے کھجور کی بیع کرنے سے اس وقت تک منع فرمایا جب کہ اسے کھایا جاسکے۔" اسی معنیٰ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ متفق علیہ حدیث دلالت کرتی ہے "یہاں تک کہ وہ پھل درست ہوجائے"۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھیرا اور ککڑی اور اس جیسے دوسرے پھل تب بیچنا جائز ہوگا جب وہ پھل ظاہر ہوجائے، یعنی کھیرے ککڑی وغیرہ کا ٹھیکا صرف پھل کے ظاہر ہونے پر بھی دینا جائز ہے، یعنی جوں ہی اس کا پھول ککڑی میں تبدیل ہونا شروع ہوجائے تو اب تمام پھولوں کی تبدیلی بلکہ ان کے وجود میں آنے سے قبل بھی اسے بیچنا جائز ہوگا۔ اور یہ معاملہ بیع معدوم نہیں کہلائے گا۔ کیونکہ پھل تو ہمیشہ

یکے بعد دیگرے یعنی پے در پے ہی آتا ہے، سارا کا سارا پھل یکبارگی تو نہیں اگ جاتا۔ چنانچہ مکمل فصل کی ککڑی تمام موسموں میں بیچی جا سکتی ہے خواہ وہ پیدا ہو چکی ہو یا ابھی تک پیدا بھی نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ درحقیقت میں یہاں ان باتوں میں کوئی فرق نہیں کہ کسی پھل کا بدو صلاح سرخی سے معلوم ہوتا ہو جیسے کھجور، یا سیاہی سے معلوم ہوتا ہو جیسے انگور، یا رنگت کی تبدیلی سے معلوم ہوتا ہو جیسے آلو بخارا، اور یا پھر اس کا بدو صلاح کچھ پھلوں کے ظاہر ہونے سے واضح ہو گیا اور بقیہ دیگر پھول اس کے بعد پے در پے پھل بنتے رہیں اور فصل مزید پھول دیتی رہے۔

ہاں مگر وہ پھل جن میں ابھی تک پھولوں کا پھل میں تبدیل ہونا شروع ہی نہیں ہوا ہو جیسے خربوزہ وغیرہ ان میں ایسا معاملہ کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ کیلے کو نہیں بیچا جا سکتا جب تک وہ پھول ہے، انجیر جب تک کچا ہے اسے اس وقت تک نہیں بیچا جا سکتا جب تک وہ پک نہ جائے۔ اور یہ تمام بحث اسی صورت میں ہے کہ جب وہ پھل درخت یا فصل پر ہو اور مقصود اس فصل کا ٹھیکا دینا ہو۔ پھل کے درخت پر موجود ہونے کی حالت میں یہ شرط عائد ہوتی ہے کہ اس کی صلاحیت ظاہر ہو جائے یعنی بدو صلاح ہو جائے۔ اور بدو صلاح کا اعتبار ایسے ہو گا کہ اس پھل پر وہ آثار ظاہر ہونے لگ جائیں جو پھل کے پکنے پر دلالت کرتے ہوں۔

اور پھل کی صلاحیت ظاہر ہونے سے مراد یہ نہیں کہ ہر ہر پھل کی صلاحیت ظاہر ہو جائے، کیونکہ یہ ناممکن ہے۔ اس لیے کہ پھل تو ایک ایک یا چند چند دانہ کر کے پکتا ہے اور اسی طرح مسلسل پکتا رہتا ہے۔ اور اسی طرح یہ بھی مطلوب نہیں کہ ہر ہر باغ میں علیحدہ علیحدہ پھل تیار ہونا شروع ہو جائیں یا تمام کے تمام باغات میں پھل تیار ہو جائیں بلکہ مطلوب یہ ہے کہ اگر اس پھل کی انواع ایک دوسرے سے زیادہ مختلف

نہیں تو محض اس پھل کی جنس تیار ہونا شروع ہو جائے جیسے زیتون کا پھل۔ اور اگر اس پھل کی انواع میں پکنے کے بعد کافی فرق ہوتا ہے تو کم از کم اسی نوعیت کا پھل تیار ہونا شروع ہو جائے جیسے انجیر اور انگور وغیرہ۔ لہذا جب کسی باغ میں کچھ درختوں کے پھل پکنا شروع ہو جائیں تو اس وقت تمام باغات میں درختوں کے پھل بیچنا جائز ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح جب کسی خاص قسم کا سیب چند درختوں پر بھی پکنا شروع ہو جائے تو سیب کی اس قسم کو تمام کے تمام باغات میں بیچنا جائز ہو جائے گا۔ اور جب باغ میں چند زیتوں کے درختوں پر پھل تیار ہونا شروع ہو جائے تو تمام باغات میں زیتون کا ٹھیکا دینا جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ حدیث میں ہے:

((نہی عن بیع النخل حتی یزھو وعن السنبل حتی یبیض ویأمن العاھة))

''رسول اللہ ﷺ نے کھجور کے سرخ ہونے اور سنبل کے سفید ہونے اور آفت سے محفوظ ہونے تک بیع سے منع فرمایا۔'' ایک حدیث میں ہے:

((نہی عن بیع العنب حتی یسود، وعن بیع الحب حتی یشتد))

''آپ ﷺ نے انگور کے سیاہ ہونے اور غلہ کے سخت ہونے سے تک بیع سے منع فرمایا۔'' چنانچہ ہر جنس کے پھل اور ہر نوعیت کے حکم کو الگ بیان فرمایا، غلے کے بارے میں سخت ہو جانے اور سیاہ انگور میں سیاہی کا ذکر فرمایا۔ چنانچہ حدیث میں حکم کو ہر جنس اور ہر نوع کے بدو صلاح سے متعلق کیا گیا ہے قطع نظر اس کے کہ بقیہ اجناس و انواع کا کیا معاملہ ہے۔ اور حدیث میں ایک جنس یا ایک نوع میں بدو صلاح کے لفظ کا مصداق بظاہر بعض پھل ہو سکتے ہیں خواہ وہ کتنے ہی کم ہوں کیونکہ پھلوں کے معاملے میں

حقیقت یہی ہوتی ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے ہی پکتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی بھی درخت کا ٹھیکا یعنی کسی بھی درخت پر موجود پھل بدو صلاح سے قبل بیچنا جائز نہیں۔ یعنی اس پھل میں کھائے جانے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ جہاں تک فرمان باری تعالیٰ: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ ''اور اللہ جل شانہ نے بیع کو حلال فرمایا'' کا تعلق ہے وہ اگرچہ عام ہے لیکن مذکورہ احادیث اس فرمان کو خاص کر دیتی ہیں کہ بیع ان معاملات کے علاوہ حلال فرمائی گئی جن کی ممانعت حدیث میں وارد ہے۔

اور بدو صلاح سے قبل درخت پر موجود پھل کی بیع حدیث میں مطلقاً حرام فرمائی گئی اسی لیے یہ حکم مقید نہ ہوگا۔ تو اب بیچنے والا شخص پھل کاٹنے کی شرط لگائے یا نہ لگائے دونوں معاملات اس حکم میں برابر ہیں۔ البتہ اگر فروخت کنندہ شخص خریدار پر یہ شرط عائد کر دے کہ وہ مکمل پھل کی تیاری سے قبل ہی اسے کاٹنے کا پابند ہے تو یہ شرط فاسد ہوگی کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اور جب خریدار پھل کی تیاری کے باوجود پھل کاٹنا مؤخر کر دے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس عمل سے فروخت کنندہ کو نقصان ہو رہا ہے جیسے مالٹے کی فوری بٹائی اگلے سال کا پھول لگنے میں کافی مؤثر ہوتی ہے تو اس صورت میں خریدار کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ پھل کی تیاری پر اسے فوری کاٹے، اور اگر اس درخت کو اس تاخیر سے کوئی نقصان نہ ہو جیسے انجیر اور زیتون کے درخت ہیں تو اس صورت میں خریدار کو کسی بات کا پابند نہیں بنایا جائے گا۔

یہ تمام معاملہ اس صورت میں ہے کہ جب درخت کی بجائے صرف اس کے پھل کو بیچا جائے، لیکن

جب اس کے برعکس پھل اور درخت دونوں ہی کو بیچا جائے تو اس صورت میں کھجور کے درختوں اور دیگر درختوں کے مابین فرق ہوگا۔ کھجور کے درخت کی بیع تو اس حال میں جائز ہے کہ جب اس پر پھل لگا ہوا ہو، اس حالت میں اس درخت کا پھل تابع ہو کر بغیر ذکر کیے بھی بیع میں داخل ہو جائے گا۔ یہ معاملہ جب تک ہے جب کھجور میں وقت بیع تک قلم کاری نہ کی گئی ہو، اگر قلم کاری کی جا چکی ہو تو اس درخت کی کھجور بغیر ذکر کیے بیع میں داخل نہیں ہوگی۔ اور اگر بلا ذکر بیع کر لی گئی تو درخت پر موجود کھجوریں فروخت کنندہ کی ہوں گی اور درخت خریدار کا ہوگا۔ اور فروخت کنندہ کو اختیار حاصل ہوگا وہ اس کھجور کی تیاری تک اسے درخت پر چھوڑے رکھے یا بدو صلاح ہی کے بعد اس کا ٹھیکا کسی کو دے دے، کیونکہ یہ کھجور اسی کی ملکیت ہے۔ کیونکہ مسلم نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت نقل کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها، إلا أن يشترط المبتاع))

"جس نے کھجور کا کوئی درخت تابیر کے بعد خریدا تو اس کا پھل بیچنے والے کی ملکیت ہے الا یہ کہ خریدار اس کی ملکیت کی بھی شرط لگا دے۔" اسی طرح مسند احمد میں عبادہ بن صامت سے روایت مروی ہے کہ:

((أن النبي ﷺ قضى أن تمر النخل لمن أبرها إلا أن يشترط المبتاع))

"رسول اللہ ﷺ نے ایک مقدمے میں فیصلہ فرمایا تھا کہ درخت پر لگی کھجور اسی کی ملکیت میں ہے جس نے اس کی تابیر کی، الا یہ کہ خریدار اس کی ملکیت کی شرط عائد کر دے۔" لہذا حدیث کے مفہوم سے اس

بات پر دلالت ہوتی ہے کہ جس شخص نے کھجور کے ایسے درخت کو بیچا جس پر تابیر کیا گیا پھل اگا ہوا تھا تو ایسا پھل خریداری میں داخل نہ ہوگا بلکہ بیچنے والے شخص کی ملکیت میں ہی رہے گا۔ یہاں مفہوم سے مفہوم مخالفت مراد ہے، جو مفہوم شرط کے انداز میں واضح ہوتا ہے۔ یہاں اس مفہوم شرط کو مراد لینا لازم بھی ہے، کیونکہ اگر غیر تابیر شدہ کھجور کا حکم بھی تابیر شدہ کھجوروں والا ہو تو حدیث میں تابیر کی شرط لگانے کا کوئی فائدہ نہیں رہ جاتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ تابیر سے قبل درخت کا پھل درخت ہی کے تابع ہوگا، اور تابیر کے بعد درخت کے تابع نہیں رہتا، لیکن اس صورت میں بھی بدو صلاح سے قبل اسے بیچنا جائز نہ ہوگا۔ اور تابیر کا یہ حکم صرف کھجور کے ساتھ خاص ہے، جس پر کسی اور پھل کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ تابیر ایک خاص عمل کا نام ہے، اور لفظ تابیر اگرچہ ایک وصف ہے مگر یہ وصف حکم کی علت کو ظاہر کرنے والے نہیں، اسی بناء پر تابیر پر کسی اور عمل کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہاں علت موجود ہی نہیں، اور نہ ہی کسی اور چیز کو اس کے ساتھ لاحق کیا جا سکتا ہے کیونکہ کوئی اور چیز اس کی فرع بھی بن سکتی۔ علاوہ ازیں تابیر کا عمل صرف کھجور کے ساتھ خاص ہے، اس کے علاوہ کسی اور شے میں نہیں ہوتا۔ درخت کی جب تک تابیر نہ کی جائے اس وقت تک وہ بار آور نہیں ہوتا۔ اس میں ایک مادہ درخت کی کسی ٹہنی کو چیر کر اس میں ایک نر درخت کی ٹہنی لگا کر باندھ دی جاتی ہے تاکہ نر ٹہنیوں پر کھجور کا پھل اگ سکے۔ ممکن ہے کہ کسی کو یہ غلط فہمی ہو جائے کہ حدیث میں پھل کو بیچنے والے کی ملکیت میں رکھنے کا فیصلہ جو کیا گیا ہے اس میں اصل تاثیر تابیر کی نہیں بلکہ حکم کا اصل تعلق پھل کے ظاہر ہونے سے ہے، صرف تابیر ہونا حدیث میں مقصود نہیں، تو اس پر ہم بقیہ درختوں کو بھی قیاس کر سکتے ہیں کہ جب انھیں بیچا جائے اور ان پر پھل ظاہر ہو رہا ہو تو وہ پھل بلا تعیین کے خریداری میں داخل نہیں ہوں گے اور بیچنے

والے کی ملکیت میں رہیں گے۔ لیکن یہ فہم درست نہیں کیونکہ اصل حقیقت کھجور کے معاملے میں یہ ہوتی ہے کہ اول تو تابیر کرلی جاتی ہے، پھر تقریبًا ایک ماہ گزرنے کے بعد اس پر پھل ظاہر ہونا شروع ہوتا ہے۔ تو اگر تابیر کرنے والا مالک اس درخت کو تابیر کے ایک ہی دن بعد بیچ دے تب پھل اگرچہ تاحال ظاہر نہیں ہوا مگر یہ فروخت درست ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حدیث میں حکم کا اصل تعلق تابیر سے ہے پھلوں کے ظاہر ہونے سے نہیں، لہذا یہاں قیاس کی کوئی گنجائش ہی نہیں کیونکہ ہم معنیٰ علت نہیں پائی جاتی۔ لہذا یہ حکم صرف کھجور کے ساتھ خاص ہوگا، کوئی اور درخت نہ اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی اور کا حکم اس کے ساتھ لاحق ہوگا۔

رہا باقی درختوں کا حکم، تو وہ اس اصول سے اخذ کیا جاسکتا ہے کہ بدو صلاح سے قبل کسی پھل کو بیچنا جائز نہیں، اور بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا جائز ہے۔ چنانچہ بدو صلاح سے قبل پھل کو بیچنے کی ممانعت اس بات کا ثبوت ہے کہ پھل تب درخت ہی کے تابع ہے، اس سے علیحدہ حیثیت نہیں رکھتا، اور جب پھل درخت کے تابع ہو گیا تو وہ اپنے متبوع کے ساتھ بیع میں از خود داخل ہوگا اگرچہ عقد میں اس کا تذکرہ تک نہ ہو۔ چنانچہ اس بنیاد پر کھجور کے علاوہ کسی بھی درخت کا پھل جب اس کی صلاحیت ظاہر نہ ہوئی ہو تو وہ اپنے درخت ہی کے تابع ہوگا اور درخت کی بیع میں داخل بھی ہوگا۔ البتہ جب اس پھل کی صلاحیت ظاہر ہو چکی ہو تب وہ بیع اسی وقت داخل ہوگا جب اس کو شامل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ کیونکہ پہلے ذکر کی گئی احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ پھل کو بدو صلاح کے بعد بیچنا جائز ہے، جس سے یہ معنیٰ نکلتے ہیں کہ بدو صلاح کے بعد پھل اپنے درخت کے تابع نہیں رہتا، چنانچہ وہ ذکر کیے بغیر پھل کی بیع میں داخل بھی نہ ہوگا، اس صورت میں صرف پھل کو فروخت کرنا بھی جائز ہے اور صرف درخت کو بھی

فروخت کرنا جائز ہے۔ اور درخت کو اگر بیچ دیا جائے، اور اس کے بعد آندھی یا طوفان اس درخت کو اکھیڑ دے یا برباد کر دے یا کوئی بھی حادثہ پیش آجانے کی صورت میں درخت تلف ہو جائے تو بائع پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی کیونکہ بیع کا معاملہ تو مکمل ہو چکا تھا۔ اور ایسی حالت کے بارے میں کوئی ایسی نص وارد نہیں ہوئی کہ خریدار پر سے قیمت وغیرہ کو کم کر دیا جائے۔ لیکن اگر درخت پر لگے صرف پھل کو بیچا گیا ہو اور اس کے بعد اس پھل کو کوئی آفت وغیرہ آلے تو اس صورت میں بیچنے پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ پھل کی قیمت میں اسی قدر کمی کر دے جتنا پھل آفت کی بناء پر تلف ہوا ہے۔ سنن ابن ماجہ میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من باع ثمراً فأصابته جائحة فلا يأخذ من مال أخيه شيئاً، علام يأخذ أحدكم مال أخيه المسلم))

"جس شخص نے کوئی پھل بیچا، اور اسے کوئی آفت تلف کر دے تو وہ بیچنے والا شخص اپنے بھائی کے مال میں سے کچھ بھی نہ لے، تم میں سے کوئی شخص اپنے مسلم بھائی کے مال کو کس بنیاد پر لے سکتا ہے؟" حدیث میں آفت سے مراد کوئی آسمانی آفت ہے مثلاً شدید ٹھنڈ، خشک سالی، طوفان اور قحط وغیرہ۔ لیکن اگر مصیبت غیر آسمانی ہو مثلاً پانی دینے کے آلات خراب ہوں، یا چوری ہو جائیں یا کوئی شخص لوٹ لے وغیرہ تو ان چیزوں کو آفت نہیں کیا جائے گا، لہذا یہاں بیچنے والا شخص کچھ کمی نہیں کرے گا، کیونکہ یہ چیز حدیث کے داخل نہیں ہوتی۔

ادھار یا قسطوں پر کچھ بیچنا

مسند احمد اور سنن ابن ماجہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إنما البيع عن تراضٍ))

"بے شک بیع باہمی رضامندی سے ہوتی ہے۔" اس لیے سامان کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اپنے سامان کو جس قیمت پر چاہے فروخت کرے، اور جس قیمت پر وہ رضامند نہ ہو اس پر فروخت کرنے سے منع کر دے۔ اس لیے کسی سامان کے مالک کے لیے جائز ہے کہ کہ وہ اپنے سامان کی دو قیمتیں مقرر کر دے، ایک قیمت فوری اور نقد ادائیگی کے اعتبار سے اور ایک قیمت متعیّن مدت تک کے ادھار کی صورت میں یا مختلف مدتوں میں قسطوں کی صورت میں ادائیگی کے اعتبار سے کوئی الگ قیمت۔ چنانچہ یہ جائز ہے کہ بیع سے قبل خریدار بیچنے والے سے کسی بھی قیمت پر بھاؤ تاؤ کرے اور اس کے برعکس فروخت کرنے سے قبل بیچنا والا بھی خریدار سے بھاؤ تاؤ کر سکتا ہے، یہ سب بھاؤ تاؤ بیع نہیں کہلائے گا، لیکن جب دونوں فریق ایک متعیّن قیمت پر متفق ہو جائیں اور بائع خریدار کو نقد قیمت کے ساتھ بیچ دے اور خریدار قبول کر لے یا ادھار قیمت کے ساتھ بیچ دے اور خریدار قبول کر لے تو یہ بیع صحیح ہے، کیونکہ یہ معاملہ بیع پر بھاؤ تاؤ ہے بیع نہیں ہے، اور بھاؤ تاؤ کرنا جائز ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ کیا تھا۔ مسند احمد میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((أن النبي ﷺ باع قدحاً وحلساً في من يزيد))

"رسول اللہ ﷺ نے ایک پیالہ اور چادر بولی لگا کر فروخت فرمائی۔" اور بولی بھاؤ تاؤ ہی ہوتی ہے، اس

روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھاؤ تاؤ فرمایا۔ اسی طرح سنن ابن ماجہ میں سوید بن قیس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں:

((جلبت أنا ومخرمة العبدي بزاً من هجر، فجاءنا رسول الله ﷺ يمشي فساومنا سراويل فبعناه))

''میں نے اور مخرمہ عبدی نے ہجر سے کپڑا لیا، اور اسے (بیچنے کے لیے) مکہ لے کر آئے تو رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس پیدل آئے، اور ہم سے پائجامہ کے کپڑے کے لیے بھاؤ تاؤ کیا تو ہم نے اسے بیچ دیا۔'' لیکن بھاؤ تاؤ مکمل ہو جانے کے بعد دو طرفہ باہمی رضامندی سے ایک متعیّن قیمت پر بیع ہو جائے تو یہ بیع درست ہے۔ یعنی جب بھاؤ تاؤ کا معاملہ کسی سامان کی نقد یا ادھار قیمت میں سے کسی ایک کو متعیّن اور علیحدہ کر کے کیا جائے۔ اور اسی طرح فروخت کنندہ کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنا سامان دو قیمتوں میں بیچے، ایک نقد قیمت اور دوسرے ادھار قیمت۔ لہٰذا اگر کوئی شخص کسی کو کہے کہ میں نے تمہیں یہ سامان نقد پچاس میں اور ادھار ساٹھ میں بیچا، اور دوسرا جواب میں کہے کہ میں نے یہ چیز ساٹھ میں ادھار خرید لی، یا میں نے یہ چیز پچاس میں نقد خرید لی تو یہ بیع درست ہے۔ اسی طرح بیچنے والا اگر یوں کہے کہ میں نے تمہیں یہ چیز ادھار میں ساٹھ روپے کی دی جو دراصل نقد میں پچاس روپے کی ہے، اور یہ دس روپے اس تاخیری مدت کی وجہ سے اضافہ کیے گئے ہیں، اور اس پر خریدار کہے مجھے قبول ہے تو یہ بیع بھی درست ہے۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ بیچنے والا یوں کہے کہ اس چیز کی نقد قیمت تیس روپے ہے اور ادھار قیمت چالیس روپے ہے، اور خریدار کہے کہ میں نے اسے تیس روپے نقد میں خریدا یا یوں کہے کہ چالیس روپے ادھار

میں خریدا، اور اس پر بیچنے والا کہے میں نے بیچ دیا یا یوں کہے کہ لے لو، یا یہ چیز تمھاری ہوئی تو یہ بیع درست ہے، کیونکہ اس مثال میں بھاؤ تاؤ دو قیمتوں میں ہوا جب کہ بیع ایک قیمت پر ہوئی۔ اور پہلی مثالوں میں بیع دو قیمتوں پر ہوئی۔ بیع میں کسی چیز کا معاملہ دو قیمتوں یعنی نقد قیمت الگ اور ادھار قیمت الگ میں کرنا اس فرمان باری تعالیٰ کے عموم کی وجہ سے جائز ہے جس میں بیع جس میں بیع کو جائز کیا گیا ہے: ﴿اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:275]

"اور حلال کیا اللہ نے بیع کو"۔ اور یہ آیت چونکہ عام ہے، لہذا جب تک بیع کی کسی خاص نوعیت کی حرمت سے متعلق کوئی نص شرعی وارد نہیں ہوجاتی تو بیع حلال رہے گی، جیسے مثلاً ایسی بیع جس میں دھوکا ہو، اس کی حرمت سے متعلق نص وارد ہوئی ہے اس لیے وہ حرام ہوگی۔ چنانچہ اس فرمان باری تعالیٰ: ﴿اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:275] کا عموم بیع کی تمام انواع کو شامل ہے لہذا سب حلال ہوں گی سوائے ان بیوع کے جن کی حرمت سے متعلق کوئی نص وارد ہوئی ہو۔ ایسی بیوع آیت کے عموم سے مستثنیٰ ہوکر نص کے ذریعے حرام ہوجائیں گی۔ اور چونکہ ایک چیز کی دو قیمتیں یعنی ایک نقد اور ایک ادھار قیمت متعیّن کرنے سے متعلق کوئی نص وارد نہیں ہوئی لہذا وہ آیت کے عموم کے ضمن میں آکر حلال ہوگی۔ اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان بھی ہے:

((إنما البيع عن تراض))

"بے شک بیع باہمی رضامندی سے ہوتی ہے" چنانچہ اس بیع میں دونوں فریقین خود مختار تھے اور بیع بھی ان کی رضامندی سے ہوئی ہے۔ اور جمہور فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ کسی چیز کو محض ادھار قیمت کی

وجہ سے موجودہ قیمت سے اضافہ کر کے بیچنا بھی جائز ہے۔ طاؤوس، حکم اور حماد رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ اس طرح کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ میں تمہیں یہ چیز نقد میں اتنے کی اور ادھار میں اتنے کی بیچتا ہوں، اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو متعیّن کر لیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

((من ساوم بثمنين أحدهما عاجل، والآخر نظرة، فليسّم أحدهما قبل الصفقة))

''جو شخص دو قیمتوں پر بھاؤ تاؤ کرے، ایک نقد ہو اور دوسری ادھار ہو، تو معاملہ مکمل ہونے سے قبل کسی ایک صورت کو متعیّن کر لے۔'' اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی چیز کی دو قیمتوں میں بھاؤ تاؤ کرنا اور اس کے بعد باہمی رضامندی کے ساتھ اس قیمت پر بیع منعقد کر لینا جائز ہے، اور اس طرح بیع کرنا درست ہے۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی عقد میں ایجاب تو دو قیمتوں کے ساتھ کیا جائے اور مشتری اگر دو میں سے کسی ایک قیمت کو واضح طور پر مکمل متعیّن کر کے قبول کر لے تو وہ بھی اسی طرح جائز ہے، کیونکہ اس معاملے میں دلائل عام ہیں، اور اس نوعیت کی بیع کے حرام ہونے سے متعلق کوئی نص بھی موجود نہیں۔ البتہ امام احمد نے یہ روایت نقل فرمائی ہے:

((نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة واحدة))

''رسول اللہ ﷺ نے ایک معاملے کے اندر دو معاملوں سے منع فرمایا۔'' اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ ایک ہی عقد کے اندر دو عقد موجود ہوں، جیسے یوں کہے کہ میں تمہیں اپنا یہ گھر اس شرط پر بیچتا ہوں کہ

میرا دوسرا والا گھر بھی تمہیں اتنے میں بیچوں، یا اس شرط پر کہ تم مجھے اپنا گھر بیچو یا اس شرط پر کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کرو۔ تو یہ درست نہیں کیونکہ اول تو یہ بات کہ میں نے تمہیں اپنا گھر بیچا یہ ایک عقد ہے اور اس پر یہ شرط عائد کرنا کہ تم مجھے اپنا گھر بیچو، یہ دوسرا عقد ہے، اور یہاں دونوں کے دونوں ایک ہی عقد میں جمع ہو گئے، جو جائز نہیں۔ اس حدیث میں یہ ممنوع نہیں قرار دیا گیا کہ تاخیر سے ادائیگی کی بناء پر قیمت میں اضافہ کر دیا جائے اور نہ ہی اسے منع کیا گیا ہے کہ دو قیمتوں کے ساتھ ایجاب کر کے ایک کو معین کر کے قبول کر لیا جائے۔

سنن ابی داؤد میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا))

"جس شخص نے ایک بیع میں دو بیع کیں تو اس کے لیے کم تر قیمت لینا درست ہے ورنہ ربوا یعنی سود ہے۔"

اس روایت کا معنیٰ یہ ہے کہ ایک ہی چیز میں دو بیوع اس طریقے پائی جائیں کہ اول تو چیز ایک مدت کے لیے خاص قیمت پر فروخت کر دی جائے، پھر جب وہ مدت آجائے اور خریدار قیمت نہ دے سکے تو بیچنے والا شخص ایک نئی مدت تک قیمت وصولی کو مؤخر کر کے اس متعیّن قیمت پر مزید اضافہ کر دیتا ہے، یعنی مزید تاخیر کی بناء پہلی قیمت سے زیادہ قیمت کر دی جاتی ہے، اس طرح گویا کہ اس شخص نے ایک ہی چیز دو بیوع میں بیچ دی، یا ایک معین قیمت میں ایک چیز بیچ دی، اور خریدار نے خرید لی، اس کے بعد خریدار نے قیمت کی ادائیگی میں ایک نئی مدت تک مزید مہلت طلب کی، اور بیچنے والے نے اسے قبول کر لیا، اور پھر اسی چیز کو ایک نئی بیع کے ساتھ اضافہ شدہ مدت میں متعیّن قیمت سے زائد پر بیچ دیا، یعنی قیمت میں اضافہ

کر دیا اور مہلت بڑھادی۔ تو یہ اور اس جیسے معاملے ایک بیع میں دو بیوع کہلاتے ہیں۔ اس صورت میں بیچنے والے کے لیے کم قیمت والی بیع پر معاملہ کرنا جائز ہے جو پہلی قیمت تھی۔ ابن رسلان کی شرح السنن میں اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے کہ مراد یہ ہے کہ ایک قفیز گندم کو ایک ماہ تک کے ادھار پر ایک نقد دینار کے بدلے بیچ دیا، جب متعیّن مدت آگئی اور خریدار نے گندم کا مطالبہ کیا تو بیچنے والے نے کہا جو گندم مجھ پر تمھاری طرف سے ادھار ہے وہ مجھے دو ماہ تک کے لیے دو قفیز کے بدلے بیچ دو۔ اس طرح یہ ایک بیع میں دو بیوع ہوگئیں۔ اور چونکہ یہاں دوسری بیع پہلی بیع پر داخل ہوگئی ہے، لہذا کم قیمت والی بیع یعنی پہلی بیع پر اس معاملے کو لوٹا دیا جائے گا۔ اس حدیث کی جتنی بھی تشریحات ہیں ان کے مطابق ان کے اعتبار سے اس حدیث کا مفہوم و معنیٰ یہی بنتا ہے کہ ایک بیع میں دو بیوع کا ہونا درست نہیں، یعنی ایک عقد بیع میں دو عقود بیع ممنوع ہے، یہ حدیث ایک عقد میں دو قیمتوں یا دو قیمتوں پر ہونے والے ایک عقد سے متعلق نہیں۔ لہذا یہ حدیث قسطوں پر بیچنے یا ادھار قیمت پر بیچنے پر منطبق نہیں ہوتی۔ چنانچہ ممنوع یہ ہے کہ ایک ہی بیع میں دو بیوع کی جائیں، اور اس کا مصداق ہر وہ دو بیوع ہیں جو ایک ہی معاملے کے اندر وجود پائیں۔ حدیث اس تعریف کے علاوہ کسی اور صورت پر منطبق نہیں ہو سکتی، پھر خواہ اس کی کتنی ہی صورتیں آجائیں۔

حاصل یہ ہے کہ اگر فریقین میں سے کوئی ایک دوسرے سے یہ کہے کہ میں نے تمہیں اپنا گھر ایک ہزار میں بیچا اس شرط پر کہ تم مجھے اپنا گھر ایک ہزار میں بیچو، اور جواب میں وہ فریق قبول کرلے تو درحقیقت یہ ایک ہی عقد بیع کے اندر دو بیوع ہوئی ہیں، اس لیے یہ جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع میں دو بیوع اور ایک معاملے میں دو معاملوں سے منع فرمایا۔ اور اگر کہے کہ میں تمہیں اپنا گھر بیچا اس شرط پر کہ تم

مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کرو، تو یہ بھی دو معاملات ہیں جو ایک ہی معاملے میں واقع ہوئے، ایک تو بیع کا معاملہ ہے اور ایک معاملہ نکاح کا ہے۔ اور یہ جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک معاملے میں دو معاملات کرنے سے منع فرمایا۔ اور اگر کہا کہ میں نے تمہیں یہ گھر ایک ہزار میں بیچا، مشتری نے کہا کہ میں قبول کرتا ہوں، اور پھر کہا کہ مجھے قیمت کی ادائیگی کے لیے ایک ماہ کی مہلت دو، بیچنے والے نے کہا کہ میں اس کے بدلے قیمت زیادہ کرتا ہوں اور پھر وہی گھر متعیّن مدت تک کی ادھار پر اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر اسے بیچ دیا تو یہ جائز نہیں، کیونکہ یہاں ایک ہی بیع، یا چیز یا معاملے میں دو بیوع ہو گئیں، اور دونوں میں سے ایک بیع گذشتہ بیع کے مقابلے میں زیادہ قیمت میں ہے۔ اب اس صورت میں بیع درست ہے لیکن جو قیمت لازم ہے وہ پہلی والی کم قیمت ہے۔ اگر وہ شخص زائد قیمت لے گا تو یہ ربوٰا یعنی سود ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

((من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا))

"جس شخص نے ایک سودے میں دو سودے کیے تو اس کے لیے ان دونوں میں سے کم قیمت والا سودا ہے ورنہ سود ہے۔" یہاں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ کم قیمت والا سودا اس کے لیے ہے، دلالت کرتا ہے کہ یہ بیع درست ہے مگر مشتری پر لازم یہ ہے کہ وہ کم والی قیمت ادا کرے۔ پس کم قیمت والی بیع کا حکم دینا صحت بیع کو مستلزم ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاجر حضرات جو کسی چیز کو دو قیمتوں میں فروخت کرتے ہیں ایک متعیّن قیمت اس صورت میں جب اسے نقد بیچا جائے اور متعیّن قیمت اس سے زائد ہوتی ہے اس صورت میں جب

اسے قسطوں میں بیچا جائے۔ تو یہ درست ہے، یہاں شرعی حکم بھی جواز کا ہے۔ اور جو بعض کسان اور باغات والے لوگ کرتے ہیں یعنی بیج، سامان، جانور یا آلات وغیرہ خریدتے ہیں اور ان کی قیمت فصل نکلنے کے موسم تک ادھار دینے کی شرط لگا دیتے ہیں اور اس ادھار کے بدلے میں ان کے ساتھ موجودہ قیمت سے زیادہ قیمت متعیّن کی جاتی ہے تو یہ بھی جائز ہے اگرچہ یہ چیز ایک ہی سامان کی دو قیمتیں لگانے کے مترادف ہے، ایک نقد قیمت اور ایک ادھار قیمت۔ البتہ کسی متعیّن چیز کی موجودہ اور نقد قیمت کے مقابلے میں ادھار زیادہ قیمت متعیّن کرنے میں یہ شرط ہے کہ یہاں غبن فاحش (کھلا دھوکا) نہ ہو جس طرح کہ بعض زور آور تاجر لوگ کیا کرتے ہیں۔ تو جب اس بیع میں کوئی غبن ہو تو وہ غبن حرام ہوگا، اور اس پر وہی احکام جاری ہوں گے جو بیع اور سلم میں غبن کے ہوتے ہیں۔ پس جو چیز حرام ہے وہ غبن یعنی دھوکا ہے، کم نقد قیمت سے بڑھا کر ادھار زیادہ قیمت میں فروخت کرنا حرام نہیں۔

دلالی

مسند احمد میں حکیم بن حزام اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''لوگوں کو اسی حال پر چھوڑ دو کہ خدا بعض کو بعض کے ذریعے رزق دیتا ہے۔ تو جب آدمی اپنے بھائی سے بھلائی طلب کرے تو اسے چاہیے کہ اس کے لیے بھلائی کرے۔'' تجارت اور خرید وفروخت کے حالات کا جائزہ لینے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے سے رزق فراہم کرتا ہے، خواہ وہ بڑی تجارت ہو یا چھوٹی تجارت۔ ہم بسا اوقات دیکھتے ہیں کہ بڑے تاجر چھوٹے تاجروں کے لیے اس شرط پر سامان خریدتے ہیں کہ وہ اس مال میں سے جو ان کے لیے

خریداری کررہے ہیں فیصدی تناسب سے کچھ منافع وصول کریں گے، مثال کے طور پر یہ شرط کہ وہ اس میں سے ایک فیصد منافع رکھیں گے۔ اس طرح سے کام کرنے والے اکثر تھوک فروش ہوتے ہیں۔ وہ اس منافع کو (کمیشن) کہتے ہیں۔ یہ کمیشن تمام اشیا پر وصول کی جاتی ہے، خواہ وہ ناپی جاتی ہوں، تولی جاتی ہوں یا اندازے سے فروخت کی جاتی ہوں۔ اور اسی طرح کے معاملات بڑی کمپنیوں کے درمیان بھی ہوتے ہیں جو سامان، مٹھائیاں، کاغذ، یا مشینیں تیار کرتی ہیں۔ اور اسی طرح تھوک فروشوں کے درمیان بھی ہوتے ہیں، جنہیں ٹھیکیدار یا سیلز ایجنٹ کہا جاتا ہے۔ وہ یہ معاہدہ کرتے ہیں کہ یہ کمپنیاں جو کچھ تیار کریں گی وہ اسے بیچیں گے، اور اس کے عوض ان سے متعیّن منافع لیں گے، جو ان کی فروخت کے حساب سے فیصدی تناسب کے لحاظ سے متعیّن ہوگا۔ اور عموماً اسی طرح کے معاملات کسی فیکٹری یا بڑے تاجر اور چھوٹے تاجروں کے درمیان طے ہوتے ہیں، اور ان کاموں کو سرانجام دینے والے لوگ وہی ہوتے ہیں جو اس فیکٹری یا تاجر کے پاس کام کرتے ہیں۔ اور وہ صرف ان ہی کا کام کرتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے تاجر یا فیکٹری کا سامان دوسروں کے سامنے لاتے ہیں اور انھیں بیچتے ہیں۔ اور وہ بڑے تاجر یا فیکٹری سے اپنے کام کے عوض یعنی ان کا سامان لوگوں کے سامنے بیچنے کے لیے متعارف کرانے کے عوض ایک مخصوص فیس وصول کرتے ہیں، خواہ وہ اس سامان کو بیچیں یا نہ بیچیں۔ اور اگر کسی چیز کو بیچنے میں کامیاب ہو جائیں تو اس چیز کی قیمت میں سے فیصدی تناسب کے حساب سے ایک مخصوص فیس لیتے ہیں۔ اس طرح کی ثالثی مختلف کارخانوں اور کمپنیوں یا تاجروں اور گاہکوں کے درمیان تقریباً ہر چیز میں ہوتی ہے۔ خواہ سبزیاں ہوں، پھل ہوں، کپڑے ہوں یا مٹھائی یا دیگر اشیاء ہوں سب چیزوں میں کمیشن ایجنٹس کا معاملہ مشہور و معروف ہے۔ تو سبزی منڈی میں بیوپاری کسان کی

جانب سے ایک مخصوص کمیشن کے عوض سبزیاں فروخت کرتا ہے جو وہ کسان سے وصول کرتا ہے۔ یہ تمام کاروبار، خواہ وہ کمپنیوں یا کارخانوں کے درمیان بڑے کاروبار ہوں یا بڑے اور چھوٹے تاجروں کے درمیان، یا تاجروں اور گاہکوں کے درمیان ہوں سبھی دلالی یعنی بروکریج ہیں، اور جو لوگ ان کو انجام دیتے ہیں وہ دلال یعنی کمیشن ایجنٹ ہیں۔ اور ان معاملات کی ذمہ داری اور نگہبانی دلال ہی کرتا ہے۔ پھر اسی دلال کو خرید و فروخت کے معاملات کو دیکھنے اور سنبھالنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ فقہانے بروکر کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا شخص ہے جو اجرت کے عوض میں کسی دوسرے کے لیے خرید و فروخت کا کام کرتا ہے۔ اور یہ تعریف دلال پر صادق آتی ہے، کیونکہ وہ دوسروں کے لیے اجرت پر خرید و فروخت کا کام کرتا ہے۔ اور از روئے شرع بروکریج اور دلالی جائز ہے۔ اور یہ چیز بھی تجارتی سرگرمیوں اور کاروبار کا حصہ سمجھی جاتی ہے، اور ان ہی اعمال کی قسم ہے جن کے ذریعے کسی مال کی ملکیت حاصل کی جاتی ہے۔ احمد نے قیس بن ابی غرزہ کنانی سے نقل کیا، انہوں نے کہا: ہم مدینہ میں وسق خریدتے تھے، اور ہمیں دلال کہا جاتا تھا، انہوں نے کہا: پھر رسول اللہ ﷺ تشریف لائے۔ اور ہمیں اس نام سے پکارا جو اس سے بہتر تھا جس سے ہم پکارے جاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: ''اے سوداگرو! یہ خرید و فروخت بیہودہ باتوں اور قسموں سے ہوتی ہے، لہٰذا اسے صدقہ کے ساتھ مزین کر دو''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی اپنی پیداوار کو بیان کرنے میں اس حد تک مبالغہ آرائی کی جاتی ہے کہ مبالغہ آرائی اور اصل سچ کے مقابلے میں فضولیات کی حد تک چلی جاتی ہے، البتہ وہ جھوٹ تک نہیں جاتی۔ اور کبھی تو اپنے سامان کی تشہیر کے لیے قسم تک کھالی جاتی ہے، لہٰذا ان چیزوں کی نحوست کو ختم کرنے کے لیے صدقہ و خیرات کا سہارا لینا چاہیے۔ تو چونکہ دلالوں کو ان کے کام پر رسول اللہ ﷺ

نے برقرار رکھا اور ان کے لیے "اے تاجروں کی جماعت" کے الفاظ فرمائے، اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ دلالی جائز ہے اور یہ تجارت کا حصہ ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ شرعی قانون کے مطابق بروکریج جائز ہے، کیونکہ یہ شرعی قانون کے مطابق جائز معاملات میں سے ایک معاملہ ہے۔

البتہ وہ خرید وفروخت سے متعلق جس عمل پر اسے اجرت دی جارہی ہے اس کا معلوم ہونا لازم ہے، وہ علم خواہ اشیاء کے ذریعے ہو یا مدت کے ذریعے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ فائدہ، کمیشن یا اجرت معلوم ہو۔ تو جب کوئی تاجر کسی شخص کو اپنا کوئی گھر یا کوئی چیز خریدنے یا فروخت کرنے کے لیے اجرت پر رکھے تو یہ خرید و فروخت جائز ہے۔ اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب کسی شخص کو یومیہ یا ماہانہ بنیادوں پر متعیّن اجرت پر کچھ بیچنے یا خریدنے کے لیے اجرت پر رکھے تو یہ بھی صحیح ہے، اور اسی اجرت کے دوران اگر اپنا کوئی سامان بیچنے یا خریدنے پر اسے ہر ہر سودے کی متعیّن کمیشن پر رکھے تو یہ بھی درست ہے، کیونکہ خرید وفروخت کے لیے اسے جس کام کے لیے اجرت پر رکھا گیا ہے وہ معلوم ہے اور اجرت بھی معلوم ہے۔

اس طرح تاجروں اور لوگوں کے درمیان کمیشن ایجنٹ اپنے معروف معنوں میں رسول اللہ ﷺ کے عہد سے آج تک حلال رہا ہے، اور ان لوگوں کی کمائی حلال کمائی ہے۔ البتہ ایک حدیث صحیح میں سمسار یعنی دلالی سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، تو اس سے مراد ایسا دلال ہے جو لوگوں کو کسی چیز کی قیمت یا بازاری ویلیو یا پھر اشیاء کی قیمت وغیرہ کے معلوم نہ ہونے کی بناء پر دھوکا دیتا ہے۔ لیکن تجارتی کاموں میں سے ایک کام ہونے کی بناء پر رسول اللہ ﷺ نے بہرحال اس پیشے کو برقرار رکھا، اور جس دلالی یا کمیشن وغیرہ سے منع فرمایا وہ دھوکے وغیرہ کی وجہ سے تھا۔ جس طرح کے تجارت کو اپنی عمومی

شکل میں مباح فرمایا اور تجارت کی خاص شکلوں سے کسی نہ کسی بناء پر منع فرما دیا تھا۔ جب احادیث کے شرعی معنوں میں گہرائی کے ساتھ تتبع کیا جائے تو یہ بات وضاحت سے معلوم ہوتی ہے۔ تو جب ہم ان احادیث کو دیکھتے ہیں جن میں آپ ﷺ نے تجارت کی مختلف شکلوں کو منع فرمایا تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں کہیں دلالی یا اس کی ممانعت کا تذکرہ موجود نہیں۔ البتہ بعض صحابہ نے کچھ احادیث کی تشریح دلالی کے معنٰی کے ساتھ فرمائی اور یہ بیان فرمایا کہ چند احادیث میں آپ ﷺ نے دلالی سے منع فرمایا ہے، لیکن جب ان کی حقیقت میں ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ ان میں دلالی کی خاص انواع سے ممانعت فرمائی ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے عبداللہ بن طاؤس سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لباد))

''قافلوں سے شہر کے باہر ہی سارا مال مت خرید لو اور نہیں ہے شہری کا دیہاتی کے لیے بیچنا'' راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے کہا کہ اس بات کا کیا مطلب کہ شہری دیہاتی کے لیے فروخت نہ کرے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ شہری کسی دیہاتی کا دلال یعنی کمیشن ایجنٹ نہ بنے۔ اور طاؤس کی ایک روایت میں ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے ابن عباس سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کا کیا مطلب ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کے لیے فروخت نہ کرے تو انھوں نے جواب دیا کہ اس کا دلال نہ بنے۔ امام بخاری نے یہ باب باندھا: (باب لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة) ''یہ بات اس موضوع سے متعلق ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کے لیے دلالی کے ذریعے خرید و فروخت نہ کرے''، اور

انھوں نے یہاں "لا" کو ذکر کیا جو نہی کے معنیٰ میں ہے۔ اور پھر اس باب میں دو احادیث کو ذکر فرمایا، ایک تو سعید بن مسیب سے مروی ہے کہ انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((لا يبتع المرء على بيع أخيه، ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد))

"کوئی شخص اپنے بھائی کی بیع پر سودا نہ لگائے، نجش مت کرو، اور نہیں ہے شہری کا دیہاتی کے لیے سودا۔" اور دوسری حدیث انس بن مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((نهينا أن يبيع حاضر لباد))

"ہمیں منع کیا گیا اس بات سے کہ شہری کسی دیہاتی کے لیے فروخت کرے۔" اور پھر امام بخاری نے باب باندھا: "باب النجش اور جس نے اس بیع کو ناجائز کہا، اور ابن ابی اوفی فرماتے ہیں کہ ناجش وہ سود خور ہوتا ہے جو خیانت کرنے والا، دھوکے باز اور ناحق ہوتا ہے، یہ اعمال حلال نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((الخديعة في النار، ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد))

"دھوکا جہنم میں ہے، اور جس شخص نے کوئی ایسا عمل کیا جو ہمارا معاملہ نہیں وہ مردود ہے۔" پھر اس کے بعد امام بخاری نے صرف ایک حدیث ذکر کی، جو عبداللہ بن عمر سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا:

((نهى النبي ﷺ عن النجش))

"رسول اللہ ﷺ نے نجش سے منع فرمایا۔" ایسی بہت سی احادیث آئی ہیں جن میں بہت سے اعمال کو منع

فرمایا گیا ہے، بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے وارد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تلقوا الركبان، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد))

''قافلہ والوں سے باہر ہی مال مت خرید لو، اور نہ ہی اپنے کسی بھائی سودے پر اپنا سودا کرو، اور نہ نجش کرو، اور نہ شہری کسی دیہاتی کے لیے فروخت کرے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا تلقوا الجلب فمن تلقى منه شيئاً فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق))

''قافلے یا مسافروں سے باہر ہی مال مت خرید لو، جس شخص نے ایسا کچھ کیا اور وہ مسافر بازار آکر اصل قیمت دیکھ لے تو اسے اختیار حاصل ہے۔'' ان احادیث کو پڑھنے اور ان میں باریک بینی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان احادیث میں آپ ﷺ نے دیہاتی کے لیے شہری کی بیع کو منع فرمایا، یعنی ایک تو یہ کہ شہری کسی گاؤں والے کے لیے اس کا مال فروخت کرے، یا کوئی شخص اپنے بھائی کے سودے پر سودا لگائے جب ان کی بیع مکمل ہو چکی ہو، یعنی کوئی شخص ایسا سامان دیکھے جسے دکاندار سے کسی اور نے خرید لیا، لیکن وہ اس کی زیادہ قیمت آفر کر دے تاکہ فروخت کنندہ پہلے والے معاملے کو ختم کر دے۔ اور اسی طرح نجش سے بھی منع فرمایا، یعنی سامان کو خریدنے کی نیت نہ ہو لیکن پھر بھی اس کی قیمت بڑھانے کے لیے بڑی آفر پیش کر دے، تاکہ دوسرے خریداروں کو دھوکے میں ڈال سکے، جب وہ دیکھیں گے کہ اس شخص نے زائد قیمت اسی لیے لگائی ہوگی کیونکہ یہ چیز واقعتاً قیمتی ہے، تو دیکھنے والا دھوکے میں آکر زائد قیمت میں خرید لے

گا۔ اور تلقی الرکبان سے بھی منع فرمایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شہری ایسے شخص کے پاس جائے جو شہر سے دور ہو اور اپنا مال شہر میں لاکر فروخت کرنا چاہتا ہو، تو یہ شہری اسے اس کے سامان کی بازاری قیمت بتلائے اور کہے کہ یہ سامان میں ہی شہر میں بیچ ڈالوں گا، یا اس شخص کو اس کے سامان کی بازاری قیمت سے متعلق کوئی جھوٹ موٹ بات بتائے یا اسے یہ کہے کہ شہر جانے میں تمھارے اخراجات بہت زیادہ ہو جائیں گے یا یوں کہے کہ آپ کی تجارتی اشیاء ناکارہ یا خراب ہیں یا اس وقت بازار کی مندی زوروں پر ہے وغیرہ، اور ان بنیادوں پر اس کی تجارتی اشیاء اصل قیمت سے کم داموں میں اس سے خرید لے، اور اسی طرح تلقی جلب سے بھی منع فرمایا، یہ بھی ان ہی معنوں میں جو ہم نے تلقی رکبان کے بیان کیے۔

یہ ہیں وہ اعمال جن سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا، ان میں سے چند اعمال کا تعلق دلالی سے ہے، اور چند کا تعلق بیع سے ہے۔ اب ان احادیث میں باریک بینی سے جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں اصل ممانعت کسی نہ کسی خاص معنیٰ سے تعلق رکھتی ہے، یعنی ممانعت اصل معاملے کے کسی ایسے خاص وصف کے بارے میں ہے جو حدیث کے الفاظ سے ہی سمجھ آرہا ہے کہ اسی کی وجہ سے اس معاملے کو منع کیا گیا۔ چنانچہ جب کسی حدیث میں امر یا نہی وغیرہ کسی خاص وصف پر لاگو کیا جائے تو لا محالہ وہ حدیث معلل ہوتی ہے، اور امر یا نہی کی اصل علت وہی وصف ہوتا ہے جو حدیث کے الفاظ سے سمجھ آرہا ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں موجود وجوب یا نہی اسی علت کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اور وہی علت مناط امر و نہی ہوتی ہے۔ لہذا جب وہ علت پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا، اور جب علت نہیں ہوگی تو حکم بھی موجود نہیں ہوگا، یعنی اس حکم کے وجودی اور عدمی تعلق کا تمام تر دار و مدار وہی علت ہوگی۔ تو جب وہ علت اس معاملے کے علاوہ کسی اور معاملے میں پائی جائے گی تو قیاس کے ذریعے سے وجوب یا

حرمت کا حکم اس معاملے پر بھی آئے گا۔ چنانچہ شہری اور دیہاتی، بھائی کے سودے پر سودا، نجش، تلقی رکبان اور تلقی جلب وغیرہ ان کے بارے میں تمام احکام کا اصل تعلق ان اوصاف ہی سے ہے جو سمجھ میں آتے ہیں۔ تو چونکہ یہاں وہ اوصاف ہیں اسی لیے ان معاملات کی ممانعت ہے۔ چنانچہ دیہاتی کے لیے شہری کے سودے کی حرمت میں اصل علت اور وجہ یہ تھی کہ دیہاتی کو بازاری قیمت معلوم نہ تھی، اور بھائی کے سودے پر سودا کرنے میں اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں قیمت پہلے ہی متعیّن ہو چکی ہے، اور ایک شخص اس بناء پر دوسرے سے کدورت رکھے گا، اور نجش میں اصل وجہ یہ ہے کہ وہ خریدنا چاہتا ہی نہیں، صرف خریدار کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے، اور تلقی رکبان وجلب میں اصل وجہ یہ ہے کہ اصل مالک کو تو کم قیمت دی اور شہر کے بازار میں قیمت بہت مہنگی کر دی۔ تو جب ان بیوع میں یہ معانی پائے جائیں گے تو بیع بھی حرام ہوگی اور ایسی دلالی بھی حرام ہوگی۔ اور جب ان معاملات میں یہ اوصاف یا وجوہات نہیں پائی جائیں گی تو اس صورت میں نہ بیع حرام ہوگی اور نہ دلالی حرام ہوگی۔ دیکھیں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دیہاتی کے لیے شہری شخص کے فروخت کرنے میں علت یہ سمجھی کہ دیہاتی کو بازار کی اصل قیمت کا پتا نہیں ہوتا، چنانچہ انھوں نے کسی شہری کے لیے دیہاتی سے خریدنے پر یہ شرط عائد کر دی:

((دلوهم على السوق، ودلوهم على الطريق، أخبروهم بالسعر))

''انھیں بازار کا بھی بتاؤ، راستے کا بھی بتاؤ اور اصل قیمت کا بھی بتاؤ۔''

معلوم ہوا کہ دلالی ایسے ہی حلال ہے جیسے بیع حلال ہے کیونکہ اس کی دلیل واضح ہے۔ تو جب ایسی نوعیت کے معاملات پر دلالی ہوگی جن سے متعلق ممانعت وارد ہوئی ہے یا خود دلالی میں کوئی ایسی وجہ

پائی گئی جو ممنوع ہے تو یہ تمام قسم کی دلالی حرام ہوگی، لیکن دلالی خود حرام نہیں ہوگی بلکہ ان وجوہات سے پاک دلالی حلال ہوگی اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی بھی حلال ہوگی۔

اجارہ (کرایہ داری)

کسی منفعت پر عوض کے بدلے میں عقد کرنے کا نام اجارہ ہے۔ اس کی تین اقسام ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ کسی عین کی منفعت پر عقد کیا جائے، جیسے گھر، جانور اور سواری وغیرہ کی کرایہ داری۔

دوسری قسم وہ اجارہ ہے جس میں کسی عمل کی منفعت پر عقد کیا جائے، جیسے مخصوص و متعیّن کاموں کے لیے پیشہ ور اور کاریگروں کی خدمات حاصل کرنا۔ اس قسم میں معقود علیہ یعنی جس چیز کے بارے میں معاملہ کیا جارہا ہے وہ فائدہ ہے جو اس کے کام کی بنیاد پر حاصل ہوگا، جیسے رنگریز، لوہار اور بڑھئی وغیرہ کی خدمات حاصل کرنا۔

اور تیسری قسم یہ ہے کہ کسی متعیّن شخص کی منفعت پر عقد کیا جائے، جیسے نوکروں اور ملازموں وغیرہ کو رکھنا۔

یہ تمام کے تمام اقسام کا اجارہ از روئے شرع جائز ہے۔ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ﴿وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف:32]

”اور ہم نے تم میں سے کچھ لوگوں کو کچھ لوگوں پر فوقیت دی تاکہ تم ایک دوسرے کو اپنے لیے کام میں لا سکو۔“ اور فرمایا: ﴿فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ﴾ [الطلاق:6] ”پس اگر (تمھارے بچوں کی طلاق یافتہ مائیں ان بچوں کو) تمھارے لیے دودھ پلائیں تو انھیں ان کی اجرت دے دو۔“ بیہقی میں ابو

ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من استأجر أجيراً فليعلمه أجره))

"جس شخص نے کسی کو اجارہ پر لیا تو اسے اس کی اجرت بھی بتا دے۔" اور امام بخاری نے روایت ذکر فرمائی ہے:

((أن النبي ﷺ والصِدَّيق استأجرا رجلاً من بني الدِّيل هادياً خرِّيتاً))

"رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر صدیق نے بنو الدیل کے ایک بدو شخص کو راہ دکھانے کے لیے اجرت پر حاصل کیا۔"

اجیر (ورکر)

وہ کرایہ داری کا معاملہ جو کسی کام کی منفعت یا کسی شخص کی منفعت پر کیا جاتا ہے اس کا تعلق اجیر یعنی ورکر کے ساتھ ہوتا ہے۔ اجیر وہ ہوتا ہے جو خود کو اجرت پر مہیا کرے۔ شریعت نے انسان سے حاصل ہونے والی منفعت پر انسان کے اجارے کو جائز قرار دیا ہے، جیسے خدمت وغیرہ۔ اسی طرح اس منفعت پر اجارہ بھی جائز قرار دیا ہے جو کسی عمل کی بنیاد پر حاصل ہو، جیسے رنگنا، بال کاٹنا اور انجینئرنگ وغیرہ۔ اور اجارے کے منعقد ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ دونوں معاہدہ کرنے والے اہل ہوں، یعنی ان میں ہر ایک عاقل اور سمجھ دار ہو، لہذا مجنون اور ایسا بچہ جو سمجھ دار نہ ہو، اس کا اجارہ منعقد نہیں ہوتا۔ اور جب اجارہ منعقد ہو جائے تو اس کے لیے دونوں متعاقدین کی رضامندی بھی شرط ہے، اور جس چیز کا اجارہ کیا جا رہا ہے یعنی حاصل ہونے والی منفعت اس کا بھی ایسا علم حاصل ہونا ضروری ہے کہ بعد میں نزاع پیدا نہ

ہو۔ منفعت کا معلوم ہونا اجیر کے حساب سے کبھی تو صرف مدت بیان کرنے سے ہی حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی منفعت کی حدود بیان کرنی پڑتی ہے یا کبھی مطلوبہ خدمت کے طریقے کو تفصیل سے بیان کرنے پر یہ علم حاصل ہوتا ہے، کبھی اجیر کا کام بتا دینا ہی تعیین ہوتی ہے اور کبھی اس کے کام کی کیفیت بتانا تعیین کہلاتا ہے۔ لہذا ایسے شخص کو اجیر بنانا جائز نہ ہوگا جس کو جبری اجیر بنایا جائے اور نہ ہی ایسے کام کا اجارہ جائز ہوگا جو مجہول ہو۔

اجرت

یہ بھی شرط ہے کہ اجارے کا مال یعنی اجرت معلوم ہو، خواہ وہ علم دیکھ کر حاصل ہو یا کسی بھی طرح سے بتا دی جائے۔ سنن نسائی میں حضرت حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے ناپسند کیا اس بات کو کہ کسی شخص کو اس کی اجرت بتانے سے پہلے اجارے پر حاصل کرے۔ ہاں البتہ اجارے میں خدمت کے بدلے مال میں قیمت ہی دینا کوئی شرط نہیں جیسا کہ بیع میں بھی اصل شے کی ثمن میں قیمت ہی دینا ضروری نہیں، بلکہ اصل چیز ثمن ہے جو دینا ضروری ہے۔ قیمت اور ثمن میں فرق یہ ہے کہ قیمت تو اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کی اصل مالیت کے موافق ہو، اور مالیت کا تخمینہ لگانے والے لوگ جو بیان کریں اس کے برابر ہو۔ جب کہ ثمن جو فریقین کی باہمی رضامندی سے طے پائے، اب خواہ وہ قیمت کے برابر ہو یا اس سے زیادہ ہو یا کم ہو۔ اس لیے یہ ضروری نہیں کہ اجیر کی اجرت وہی ہو جو اس کے کام کی قیمت ہے، کیونکہ اجارے میں تو اجرت کا بدل قیمت نہیں ہوتی، لہذا اجرت کسی کام کی قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے اور اس سے کم بھی ہو سکتی ہے۔ تو اگر کسی شخص نے کسی اجیر سے متعیّن اجرت پر معاہدہ کیا کہ وہ اس کے لیے اس قدر

سونے یا چاندی کی ڈلی کا زیور بنائے گا تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس اجیر کو متعیّن اجرت دی جائے گی، لہذا یہاں اجرت اور اس سونے چاندی کے وزن میں کوئی برابری شرط نہیں ہے، اجرت میں جو کچھ طے ہوا ہے وہ اس کے کام ہی کا بدلہ ہے، کام کی جانے والی چیز کا بدلہ نہیں، اجرت اور اس چیز میں باہم کوئی تعلق نہیں جس پر وہ کام کرے گا۔ تو جو چیز بیع میں بدل یعنی ثمن بن سکتی ہے وہ اجارے میں بھی بدل اجارہ یعنی اجرت بن سکتی ہے، جیسے نقد رقم وغیرہ۔ لیکن کرایہ داری میں ایسی چیز بھی بدل یعنی اجرت بن سکتی ہے جو بیع میں ثمن نہیں بن سکتی۔ اس لیے کہ یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص اپنا جانور بیچے اور بدلے میں ایک سال تک اس کے گھر میں رہے گا، اس کے برعکس اجارے کا یہ سودا کرنا درست ہے کہ اپنا باغ کرایہ پر دے اور اس کے بدلے میں اس کے گھر میں ایک سال تک رہے۔ کیونکہ بیع تو مال کے ذریعے مال کا مبادلہ کرنے کا نام ہے۔ لہذا منفعت کے بدلے مال کا مبادلہ کرنا بیع نہیں کہلائے گا، اس کے برعکس اجارہ کہتے ہی اس کو ہیں کہ منفعت پر کسی عوض میں کوئی عقد کیا جائے، چنانچہ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ عوض مال ہو، بلکہ کبھی منفعت بھی ہو سکتی ہے۔

اجرت کی مقدار

اجارہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ کسی منفعت پر عوض کے بدلے میں عقد کرنے کا نام اجارہ ہے۔ اس عقد کی تین اقسام ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ کسی عین کی منفعت پر عقد کیا جائے، جیسے گھر، جانور اور سواری وغیرہ کی کرایہ داری۔ تو یہاں معقود علیہ کسی چیز کا فائدہ ہے۔

دوسری قسم وہ اجارہ ہے جس میں کسی عمل کی منفعت پر عقد کیا جائے، جیسے رنگریز، انجینئر اور مستری وغیرہ، چنانچہ اس قسم میں معقود علیہ یعنی جس چیز کے بارے میں معاملہ کیا جارہا ہے وہ فائدہ ہے جو اس کے کام کی بنیاد پر حاصل ہوگا۔

اور تیسری قسم یہ ہے کہ کسی لوگوں سے حاصل ہونے والے فوائد پر عقد کیا جائے، جیسے نوکروں اور ملازموں وغیرہ کو رکھنا۔ تو یہاں ان لوگوں کی محنت سے حاصل ہونے والا فائدہ معقود علیہ ہے۔

تو ان تین کی تین چیزوں میں اصل معقود علیہ وہ فائدہ ہے جو ان چیزوں یا لوگوں سے حاصل ہوگا، لہذا عقد اسی منفعت پر کیا گیا ہے۔ اور جو مال مقرر کیا گیا ہے وہ اس فائدہ کے مقابلے میں ہے۔ اس بنیاد پر وہ بنیاد جس پر اجرت کو پرکھ کر مقرر کیا جائے گا وہی فائدہ ہے جو اس چیز میں یا اس آدمی کے کام میں یا خود اس آدمی میں موجود ہے۔ البتہ یہ اجرت نہ تو اس کے عمل کی قیمت ہے اور نہ اس کی ثمن ہے، اور اجیر کی نسبت سے بھی اجرت نہ تو اس کی پیداوار کہلائے گی اور نہ ہی اس کی حاجت کی برآری کہلائے گی۔ اور اسی طرح اجرت کے تعین میں معاشی خوش حالی یا بدحالی کو بھی کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ یہ درست نہیں کہ اجرت کو متعیّن کرنے کے لیے کسی چیز کی قیمت یا ثمن یا کام کرنے والے کی پیداوار کو دیکھا جائے، اور نہ ہی اس کی ضروریات کی کفایت کو دیکھنا ضروری ہے، اور نہ اجیر یا آجر کی مالی آسودگی یا تنگی کو دیکھا جائے گا۔ اجرت کو مقرر کرنے کے لیے صرف ایک ہی چیز دیکھی جائے گی یعنی فائدہ، کیونکہ اجارہ فائدے پر ہی تو عقد کرنے کا نام ہے، چنانچہ جس فائدہ پر اجارہ کیا جارہا ہے اسی کے تناسب کو دیکھتے ہوئے اجرت مقرر کی جائے گی۔ اور جب اجرت میں دونوں کے درمیان کوئی اختلاف ہو جائے تو اس اجرت کو کسی ثبوت یا حجت کی بنیاد پر مقرر نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہاں ثبوت اور حجت کی کوئی مجال ہی نہیں۔ اجرت کے

ثبوت کے لیے یہ چیزیں کارآمد نہیں ہوسکتیں، بلکہ اجرت کی مقدار کا تعین دو ایسے تجربہ کار لوگ کریں گے جو اس فائدے کا بھی تجربہ رکھتے ہوں جس کا اجارہ ہوا ہے اور اس فائدے کی اجرت کا بھی تجربہ رکھتے ہوں۔

یہ تو اجرت کی بنیاد سے متعلق بات ہوئی، یا یوں کہا جائے کس کسوٹی پر رکھ کر اجرت کو طے کیا جائے گا۔ اب اگر آگے چلیں اور دیکھیں کہ مختلف اجرتوں میں باہم تفاوت یعنی فرق کا معاملہ از روئے شرع کیسا ہے، تو یہ بات واضح ہے کہ لوگوں کے فرق سے بھی اجرت مختلف ہوتی ہے، ایک ہی کام میں لوگوں کی اجرتیں متفاوت ہوتی ہیں، مختلف اعمال کے حساب سے، زمانے کے حساب سے، جگہ کے حساب سے بھی اجرت میں فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ اجرت کا تفاوت لوگوں کی صرف کردہ محنت کے حساب سے بھی ہوتا ہے، مضبوط شخص کے لیے زیادہ کمزور کے لیے کم ہوتی ہے، یا گھنٹوں کے حساب سے بھی، زیادہ گھنٹے کام کرنے والے کے لیے اتنی اور کم وقت کام کرنے والے کے لیے اتنی ہوتی ہے۔ بسا اوقات ایک ہی کام کرنے والوں کے لیے ایک متعیّن اجرت ہوتی ہے، لیکن اس میں بھی باہم ان کی کاریگری اور تعلیم کی بنیاد پر ان کی اجرت میں تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً انجینئر کے لیے اجرت الگ مقرر ہوتی ہے اور دوسروں کے لیے الگ، اور پھر ان میں بھی ان کے تجربہ کے حساب سے زیادہ تجربے والے کو زیادہ اور کم تجربے والے کو کم اجرت دی جاتی ہے۔ اور اسی طرح مختلف کام کرنے والوں کو ان کی محنت کے حساب سے بھی مختلف اجرتیں دی جاتی ہیں جیسے کاریگر وغیرہ ہیں۔ اور اسی طرح جب سب اکٹھے کام کرتے ہوں تو تب بھی ہر ایک کی اجرت اس سے حاصل ہونے والے فوائد کے حساب سے مختلف ہوتی ہے، مثلاً تعمیر کے کام میں انجینئر کی اجرت الگ، مزدوروں کی اجرت الگ ہوتی ہے۔ اور اسی طرح مختلف کاموں میں

مختلف لوگوں سے حاصل ہونے والے فوائد کے تناظر میں ان کی اجرت الگ ہوتی ہے، کسی ایک زمانے میں جو اجرت ہوتی ہے وہ دوسرے زمانے سے بسا اوقات مختلف بھی ہوتی ہے، اور اسی طرح وقت کے حساب سے بھی اجرتوں میں تفاوت آجاتا ہے، دن میں کام کرنے والے مزدوروں کو اجرت الگ ملتی ہے اور رات میں وہی کام کرنے والے مزدوروں کو زیادہ اجرت ملتی ہے۔ یہی معاملہ جگہ کا بھی ہے، مثال کے طور پر شہر میں کام کرنے والے کو الگ اجرت دی جاتی ہے اور ریگستان میں کام کرنے والے کو الگ اجرت دی جاتی ہے۔ الغرض اشخاص، ہنر، مدت، زمان اور مکان وغیرہ کے حساب سے اجرتوں میں باہم تفاوت ہوتا رہتا ہے۔ اور اجرت کو کسی خاص وقت سے ساتھ مؤقت بھی کیا جا سکتا ہے، جیسے ایک گھنٹہ کی اجرت، ایک دن کی، یا ایک ماہ یا ایک سال کی اجرت وغیرہ۔

اجرت کی مقدار

اجیر کی اجرت کبھی متعیّن ہوتی ہے اور کبھی اجرت مثل ہوتی ہے۔ اجرت متعیّنہ تو وہ ہے جس کو عقد کے وقت ذکر کر کے متعیّن کر دیا گیا ہو۔ ایسا عملہ جن میں سے ہر ایک کی اجرت معروف ہو ان کی اجرت بھی متعیّن کہلاتی ہے، جیسے ایک خاص گریڈ کے ملازمین یا کسی ایسی کمپنی یا فیکٹری کے ورکرز جن کی تنخواہیں معروف ہوتی ہیں۔ چنانچہ جب کوئی کمپنی ورکرز یا ملازمین کو رکھ لے اور ان کی اجرت متعیّن کر دے تو وہ متعیّن چیز ہی ان کی اجرت ہوگی۔ اور اگر اس کمپنی نے ان کی اجرت متعیّن نہیں کی تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اجرت معلوم ہے تو ملازم کو وہی اجرت دی جائے گی اور اسے ہی اجرت متعیّنہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر اجرت معلوم نہ ہو تو ان ملازمین کو اجرت مثل دی جائے گی۔

اجرت مثل کے لیے یا تو صرف یہ دیکھا جائے گا کہ کام کرنے والے جیسا شخص کیا اجرت لیتا ہے، یا اس کے کام جیسے دوسرے کاموں کی اجرت کو بھی ساتھ میں دیکھیں گے۔ لیکن یہ اندازہ تجربہ کار افراد کی طرف سے کیا جانا ضروری ہے۔ اور ان تجربہ کار افراد پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ اجرت مثل طے کرنے کے لیے اجیر کی شخصیت کو بھی دیکھیں۔ اجرت مثل طے کرنے کے لیے تین چیزیں دیکھنا مناسب ہیں:

اول: اگر اجارہ کسی فائدے کے حصول کے لیے کیا گیا ہے تو وہ ایسے چیز کو دیکھیں گے جس کا فائدہ اس اجرت والے فائدے کے برابر ہو۔

دوم: اگر اجارہ کسی کے کام پر کیا گیا ہے تو تعیین اجرت کے لیے ایسے شخص کو دیکھیں گے جو اس اجرت والے کام کے معاملے میں اس اجیر کے جیسا ہو۔ یعنی کام اور کام کرنے والے دونوں کو دیکھا جائے گا۔

سوم: جس جگہ اور وقت میں اجارے کا معاملہ ہوا ہے اس کو بھی دیکھیں گے، کیونکہ اجرت میں بہر حال فائدے، کام، زمان اور مکان کی وجہ سے تفاوت آتا ہے۔

اور چونکہ اجرت مثل کو پہچاننا تجربہ کار افراد پر موقوف ہے لہذا اس چیز کے لیے مدعی کی طرف کوئی ثبوت وغیرہ قائم کرنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ یہی لازمی ہوگا کہ اس کی تعیین ایسے جاننے والے ماہرین موجود ہوں جنھیں اس مخاصمہ میں کوئی غرض نہ ہو، چنانچہ ایسے ماہرین کا انتخاب دونوں فریقین باہم مل کر کریں گے، اور اگر یہ دونوں کسی پر متفق نہ ہو تو حاکم اپنی طرف سے کسی ماہر کو منتخب کرلے گا۔

اجرت کی ادائیگی

اجرت کو فوری دینا بھی جائز ہے اور ادھار کرنا بھی جائز ہے۔ تو جب دونوں عقد کرنے والے اجرت کی نقد

یا ادھار ادائیگی کی شرط لگالیں تو اس کی رعایت کرنا بھی ضروری ہے۔ بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((المسلمون عند شروطهم))

''مسلمان اپنی شرطوں پر ہیں۔'' چنانچہ دونوں عقد کرنے والے باہم اجرت کی نقد یا ادھار ادائیگی کے معاملے میں جو بھی شرط لگائیں اس کا اعتبار ہوگا۔ لیکن اگر دونوں باہم نقد و ادھار ادائیگی کے بارے میں کوئی شرط نہ لگائیں تو دیکھا جائے گا، اگر اجرت ماہانہ یا سالانہ بنیادوں پر طے کی گئی ہو تو اس وقت کے گزرنے پر وہ اجرت سپرد کرنا لازمی ہوگا، چنانچہ ماہانہ تنخواہ ہو تو مہینہ گزرنے پر تنخواہ سپرد کرنا لازم ہے، اور اگر سالانہ بنیاد پر تنخواہ مقرر ہے تو سال کے اختتام پر اجرت کی ادائیگی لازم ہے۔ اور اگر اجارہ کسی کام پر ہو یعنی کپڑے سینا یا کنواں کھودنا یا گاڑی ریپئر کرنا وغیرہ تب کام مکمل ہونے پر اجرت ادا کرنا لازمی ہوگا۔ اور دو یا تین صورتوں میں اجرت کام، کام کرنے والے، مسافت اور زمان و مکان کے لحاظ سے ادا کرنا جائز ہے، اور جس طرح کام منتہی ہو جائے اسی طرح اجرت ادا کرنا لازم ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی درزی کو کہا کہ تم نے باریک سلائی کی تو اتنی اجرت ہوگی اور اگر موٹی سلائی کی تو اتنی اجرت ہوگی، چنانچہ جس قسم کی سلائی وہ کرے گا اسی سلائی کی اجرت اسے دینا لازم ہے۔

اجیر کی اقسام

ایک اجیر خاص ہوتا ہے اور ایک اجیر مشترک ہوتا ہے۔

اجیر خاص وہ ہے جو صرف ایک یا اکثر مخصوص افراد کے لیے ایک خاص وقت میں کام کرتا ہے، یعنی جو

صرف مستاجر ہی کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اس پر مدت اجارہ میں کسی اور کے لیے کام کرنا درست نہیں۔ لہذا اگر ایک یا اکثر افراد نے کسی باورچی کو ملازم رکھا کہ وہ ایک مخصوص وقت میں صرف ان ہی کے لیے کھانا بنائے، تو یہ باورچی ان کا اجیر خاص ہوگا۔

اور اجیر خاص مقررہ مدت میں خود کو سپرد کرنے کے ساتھ ہی اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے، کیونکہ درحقیقت وہ جس چیز کا مکلف ہے اس نے حوالے کر دی، یعنی یہی کہ وہ اپنی منفعت سپرد کرنے پر قادر ہے، پھر خواہ وہ اپنا کام کرے یا نہ کرے، چنانچہ اس کا استحقاق اجرت مدت کی بناء پر ہوگا، کام کی بناء پر نہیں۔ اسی لیے اس کے لیے مدت اجارہ میں جائز نہیں کہ وہ اپنے مستاجر (جس کے لیے کام کرتا ہے) کے علاوہ کسی اور کے لیے کام کرے۔ اگر اس نے کسی اور کے لیے کام کیا تو جتنا کام غیر کے لیے کیا اسی قدر اس کی اجرت کم ہو جائے گی۔ دوسری طرف اجیر مشترک ہے جس کا استحقاق اجرت اس کے کام کی بناء پر ہوتا ہے، جیسے درزی، بڑھئی، رنگریز اور ملاح وغیرہ۔ ان لوگوں کی اجرت کام کی بناء پر ہوگی، مدت کی بناء پر نہیں ہوگی۔

استحقاق اجرت کے معاملے میں اجیر خاص اور اجیر مشترک کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجیر خاص مدت اجارہ میں اسی وقت اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے جب وہ کام کے لیے حاضر ہو جائے، بالفعل اس کا کام کرنے پر اجرت مشروط نہیں، جب کہ اجیر مشترک کام کرنے سے ہی اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔ اجیر خاص کی مدت اجارہ یا تو عقد ہی میں مقرر کی ہوگی یا نہیں کی گئی ہوگی۔ اگر مدت دوران عقد ہی مقرر نہ کی گئی ہو تو یہ عقد اجارہ جہالت کی بناء پر فاسد ہو جائے گا، تب دونوں فریقین میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ جب چاہیں اس عقد کو فسخ کر دیں، اور اس فسخ کی صورت میں اجیر کو اس کی طرف سے ادا کی گئی ملازمت

کے دورانیے کے بدلے اجرت مثل دی جائے گی، اگرچہ اجرت ابتدا ہی سے عقد میں مقرر کی گئی ہو۔ اور اگر اجرت عقد میں معین ہو اور اس مدت کے گزرنے سے قبل مستاجر اجارے کو فسخ کر دے جب کہ اجیر کی طرف سے کوئی ایسا عذر یا عیب ظاہر نہ ہو جس بناء پر اجارہ ختم کرنا ضروری قرار پائے، یعنی اجیر نہ بیمار ہوا اور نہ ہی کام سے عاجز ہوا، لیکن مستاجر اپنی طرف سے اجارے کو ختم کر دے تو مستاجر پر لازم ہے کہ وہ اجیر کو پوری مدت کی اجرت ادا کرے، خواہ اجیر نوکر ہو، کسان ہو یا کوئی اور ہو۔ لیکن اگر مستاجر اس لیے اجارے کو فسخ کرتا ہے کہ اجیر نے معذرت کر لی یا اس میں ایسا عیب معلوم ہوا جس کی بناء پر اجارہ ختم کرنا ضروری ہو گیا ہے تب اس پر صرف یہی لازم ہے کہ جب اجارہ ختم کیا ہے اسی وقت تک کی اجرت اجیر کو ادا کرے۔

اسلام میں مزدوروں کے مسائل نہیں

جنگ عظیم سے قبل معیشت میں سرمایہ دارانہ نظام مغربی ممالک اور روس میں قائم تھا، سرمایہ دارانہ نظام کی ابتدائی بنیاد ملکیت کی آزادی تھی، لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سرمایہ دار لوگ مزدوروں اور ملازموں کا استحصال کرنے لگے، یہ معاملہ اس وقت تک قائم رہا جب تک محنت کش لوگ نوکریوں پر رضامند اور اپنی محنت پر ہی جمے رہنے کا عزم ان میں رہا۔ لیکن اس نظام میں محنت کشوں کو سرمایہ داروں کی طرف سے شدید ظلم و جور، اور ان کی محنت و پسینے کے استحصال کا سامنا کرنا پڑا۔ اور جب اشتراکی فکر کی یلغار ہوئی اور اس نے محنت کشوں کے ساتھ انصاف کا نعرہ بلند کیا تو اس نے محنت کشوں اور مزدوروں کی مشکلات کے حل کو اپنی بنیاد بنایا۔،،،

چنانچہ اشتراکیت نے مزدوروں کے ساتھ انصاف کرنے کے لیے ان کی ملازمت کی تحدید اوقات، اور ان کی اجرت اور ان کی آسائشوں کے حل کو عملی شکل میں پیش کیا۔ لہذا اس فکر نے ہر شخص سے محنت کی فکر کو ختم کر دیا، اور اس طرح یہ نظام مسائل کے حل کرنے میں نااہل رہا۔ جب کہ مغرب میں قانونی ماہرین اس بارے میں مجبور ہوئے کہ وہ محنت پر کاربند رہنے کے نظریے میں کچھ تبدیلی کریں تاکہ یہ نظریہ مشکلات کے سامنے قائم رہ سکے، اسی لیے انھوں نے اس نظریے کی پختگی کے لیے بہت سی ترمیمات کیں، ملازمت کے قانون میں کچھ قواعد و اصول وضع کیے گئے جو مزدوروں کے لیے ایسے حقوق کی ضمانت دیتے تھے جو پہلے انھیں نہیں دیے جاتے تھے، جیسے ان کے لیے تنظیم سازی کی آزادی، یونین بنانے کا حق، ہڑتال کرنے کا حق، اور ریٹائرمنٹ، گریجویٹی یا پنشن کا حق وغیرہ۔ باوجود اس کے کہ التزام کا نظریہ اس طرح کے حقوق کی گنجائش نہیں دیتا، لیکن،،،

اس کے باوجود اس نظریے کو مزدوروں اور محنت کشوں کے ان مسائل کے حل کے لیے رائج کر دیا گیا جو نظام اشتراکیت نے انھیں باور کرا دیے تھے۔ پھر اس کے بعد کمیونزم کا نظریہ آیا جس نے مال کی ملکیت ہی ممنوع قرار دے دی، اور محنت کش کو اس کی تمام تر ضروریات پوری کرنے کی ضمانت لی۔ بہرحال محنت کشوں اور سرمایہ داروں سے متعلق اشتراکی و کمیونزم نظریے اور سرمایہ دارانہ نظریے میں مکمل تفاوت کی بناء پر ان کے نزدیک مزدوروں کے مسائل اور ان کے حل سے متعلق ایک خاص ضرورت نے جنم لیا، اور ان میں سے ہر نظریے نے اپنے اپنے خاص طریقوں سے ان مسائل کا حل پیش کرنے کی کوشش کی جو زندگی سے متعلق ان کے خاص تناظر نے پیش کیے تھے۔

جب کہ اسلام میں سرے سے ایسی کوئی شے موجود ہی نہیں جسے محنت کشوں کے مسائل کے طور پر جانا

جائے۔ مسلمانوں کی جماعت کبھی سرمایہ داروں اور محنت کشوں یا زمین دار اور کسان میں تقسیم نہیں ہو سکتی۔

اسلام میں تو سارا کا سارا معاملہ اجیر سے ہی تعلق رکھتا ہے، خواہ اجارہ اس کے کام پر ہو جیسے انجینئر اور کاریگر، یا اجارہ اس کی محنت پر ہو جیسے دوسرے محنت کش افراد ہیں، اسی طرح اجیر یعنی ملازم بہت سے لوگوں کا ملازم ہو یا بہت سے گروہوں کا ملازم ہو یا پھر گورنمنٹ ملازم ہو، یا اجیر خاص ہو یا اجیر مشترک ہو، یہ سب کے سب اجیر یعنی ملازم ہی ہیں۔ اب شریعت میں تو اجیر کے احکام واضح اور تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ چنانچہ جب ملازم کسی مقررہ اجرت پر متفق ہو گیا تو اسے مدت اجارہ میں مقررہ اجرت ہی دی جائے گی، اور انھیں بھی یہ اختیار حاصل ہو گا کہ وہ اجارے کی مدت ختم ہونے پر اس کے یہاں سے ملازمت ختم کر لیں۔ لیکن اگر اجرت کی تقرری پر مالک اور ملازم کے درمیان باہم اختلاف ہو جائے تو اجرت مثل کا اندازہ لگانے کے لیے تجربہ کار ماہرین کی باری آئے گی، جن کا تقرر اجیر و مستاجر باہمی اتفاق سے کریں گے، اگر کسی وجہ سے ان کا اس پر اتفاق نہ ہو سکے تو حاکم اپنے طور پر کسی تجربہ کار ماہر کو چن لے گا، اور فریقین پر لازم کر دے گا کہ ان کے اندازے کو خود پر لازم کریں۔ اگر حاکم رفع نزاع کے لیے از خود ہی کوئی اجرت مقرر کر دے تو چونکہ اسے بیع کے متعلق یہ اختیار بھی حاصل نہیں کہ اشیاء کی بازاری قیمت اپنی طرف سے مقرر کر دے اس لیے اسے اس چیز کا بھی اختیار حاصل نہیں ہو گا، اس لیے حاکم کا فیصلہ یہاں جائز نہیں۔ کیونکہ جہاں اجرت فائدہ کی قیمت ہے وہیں ثمن بھی سامان کی قیمت ہوتی ہے، تو جس طرح بیع میں مارکیٹ ویلیو طبعی انداز میں اشیاء کی قیمت مقرر کر دیتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی ملازموں کی طلب و رسد ملازم کی اجرت کو طے کر دیتی ہے، البتہ مملکت پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ

محنت کشوں کے لیے کاموں کا بھی انتظام کرے، بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته))

''امام نگہبان ہے اور اس سے اپنی رعایا کی بابت سوال کیا جائے گا۔'' اس لیے مملکت پر یہ لازم ہو گا مال داروں کی طرف سے اگر محنت کشوں پر ظلم ہو تو اسے ختم کرے، کیونکہ جب ظلم کو ختم کرنے کی قدرت ہو تو اس کے باوجود وہاں خاموش رہنا حرام ہے جس میں بڑا گناہ ہے۔ اور جب ریاست اس ظلم کو ختم کرنے میں ناکام ہو جائے یا خود ہی محنت کشوں پر ظلم کرنے کو آمادہ نظر آئے تو مسلمانوں کی پوری جماعت پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اس ظلم پر ریاست کا محاسبہ کریں، اور اس کو ختم کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ محکمہ مظالم پر لازم ہو گا کہ وہ اس ظلم سے متعلق سعی کر کے مظلوموں کو انصاف دلائے، اور اس بابت اس محکمے کا حکم حاکم اور ریاست پر بھی نافذ ہو گا، رفع ظلم کی یہ ذمہ داری صرف ان محنت کشوں پر عائد نہیں ہوتی جن پر ظلم ہو رہا ہے، جیسا کہ آج کل محنت کشوں کے مسائل کے حل کے لیے ہڑتالوں اور یونین وغیرہ کا راستہ اپنایا جاتا ہے، کیونکہ اگر جماعت مسلمین کے کسی ایک فرد پر بھی ظلم ہو اور ریاست اس خاص حد میں بھی اس ظلم کو ختم کرنے سے عاجز آجائے تو یہ معاملہ در حقیقت پوری جماعت مسلمین کے معاملات کی حفاظت سے متعلق ہوتا ہے، اگرچہ خارج میں وہ چند لوگوں کا ہی مسئلہ ہو، کیونکہ یہ مسئلہ اگرچہ چند مخصوص لوگوں پر ظلم کا ہے لیکن یہ در حقیقت حکم شرعی کے نفاذ سے تعلق رکھتا ہے، کسی خاص جماعت سے تعلق نہیں رکھتا۔

باقی رہا معاملہ اس بات کا کہ محنت کشوں کو خود اور اپنے اہل خانہ کے لیے مفت علاج کی سہولت حاصل

ہونا، اور ریٹائرمنٹ یا بڑھاپے کی صورت میں ان کے اخراجات کا بندوبست، ان کے بچوں کے تعلیمی اخراجات اور اسی طرح وہ تمام سہولیات جن سے متعلق اس زمانے میں محنت کشوں کے مسائل کے ضمن میں قوانین بنائے جاتے ہیں، اسلام ان مسائل کو مزدوری یا ملازمت کے ساتھ نہیں جوڑ کر بات نہیں کرتا، کیونکہ یہ چیزیں مستاجر (ملازمت پر رکھنے والے) پر لازم نہیں، یہ چیزیں تو ریاست پر لازم ہیں، اور یہ ضروریات صرف ملازموں ہی سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ یہ تو مسلمانوں میں سے ہر ایسے شخص کی ضروریات ہیں جو ان اخراجات کو سنبھال نہ سکتا ہو، کیونکہ ریاست ہی تمام رعایا کے لیے مفت علاج اور تعلیم کی ضامن ہوتی ہے، اور کسی بھی غریب کے اخراجات چلانے کی بھی ضامن ہوتی ہے، خواہ وہ غریب شخص محنت کش ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ یہ معاملات تو ان چیزوں میں سے ہیں جو بیت المال اور تمام مسلمانوں پر فرض ہیں۔

اس بنیاد پر ہم دیکھتے ہیں کہ ملازموں، محنت کشوں یا کسی بھی گروہ کے خاص مسائل در حقیقت وجود ہی نہیں رکھتے۔ مذکورہ تمام مسائل کا تعلق تو امت مسلمہ کے ان عمومی مسائل کے ساتھ ہے جس کی ذمہ داری ریاست پر عائد ہوتی ہے، اور پوری امت ان مسائل کے حل کرنے اور ظلم ختم کرنے کے لیے ریاست کا محاسبہ کرنے کی مجاز ہے، کیونکہ ظلم سے نجات کا ذمہ دار صرف مظلوم یا وہ شخص ہی نہیں جسے یہ مسائل درپیش ہیں۔

اشیاء کی کرایہ داری

جب کرائے کا معاملہ اشیاء کی منفعت پر ہو جیسے گھر، باربرداری کے جانور یا گاڑی وغیرہ تب اصل چیز جس

کا کرایہ طے ہو رہا ہے وہ اس چیز کا فائدہ ہے۔ یہاں اجرت مثل مقرر کرنے کے لیے یہ ضروری ہو گا کہ ایسی چیز سے تقابل کیا جائے جس کا فائدہ اس کرایہ پر دی جانے والی چیز سے حاصل ہونے والے فائدے کے برابر ہو۔ اور جب اس شے پر کرائے کا معاملہ مکمل ہو جائے تو کرایہ دار کا حق ہوتا ہے کہ وہ اس چیز کے فوائد کو وصول کرے جو اس نے کرائے پر لی ہے، چنانچہ اگر کوئی گھر کرائے پر لیا ہے تو اسے وہاں رہنے کا حق حاصل ہو گا، یا کوئی جانور یا گاڑی وغیرہ کرائے پر لی ہے تو اسے اس پر سواری کا حق حاصل ہو گا۔ اسی طرح کرایہ دار کے لیے یہ بھی جائز ہو گا کہ اس نے جس چیز کو کرایہ پر حاصل کیا ہے اس پر قبضہ کرنے کے بعد آگے کسی اور کو کرایہ پر دے دے، کرایہ پہلے کرایہ سے زیادہ، برابر یا کم بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ کرائے کی چیز پر قبضہ کرنا ہی اس چیز کے فوائد پر قبضہ کرنے کے مترادف ہے، تبھی تو اس کے لیے اس شے میں تصرف کرنا جائز ہے، لہذا اس کے لیے اس کرائے والی چیز پر آگے کرائے کا معاملہ کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ کرایہ داری کا معاملہ راس المال سے کرنا جائز ہوتا ہے، اس لیے اضافے یا نقصان کے ساتھ بھی دوسرا معاملہ کرنا جائز ہو گا۔ البتہ کرائے پر حاصل کردہ چیز کو جس فائدے کے لیے کرائے پر لیا ہے تو کرایہ دار کے لیے اسی حد تک جائز ہو گا کہ اس چیز سے اتنا ہی فائدہ وصول کرے جس بات طے کی گئی ہے یا اس سے کم فائدہ وصول کر سکتا ہے، لیکن اس سے زیادہ فائدہ حاصل نہیں کر سکتا، کیونکہ اپنے حق سے زائد وصول کرنا یا جس چیز کا استحقاق نہیں اسے وصول کرنا جائز نہیں۔ مثال کے طور پر کوئی چوپایا خود کی سواری کے لیے کرائے پر حاصل کیا تو اب اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ اس چوپائے پر بار برداری کرے، یعنی وزن اٹھائے، کیونکہ انسان کی سواری جانور پر بار برداری سے ہلکی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے مخصوص جگہ تک جانے کوئی گاڑی کرائے پر لی تو اب اس کے لیے جائز نہیں کہ اس مخصوص جگہ

سے زائد مسافت اس گاڑی میں طے کرے، اور اگر کوئی گھر رہائش کے لیے کرائے پر لیا تو اسے لکڑی یا لوہے کا گودام وغیرہ بنا دینا جائز نہیں، کیونکہ گھر کو گودام بنا دینا رہائش کے مقابلے میں زیادہ نقصان دہ ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ جب کوئی معاملہ کسی چیز پر عوض کے مقابلے میں ہو تو وہ بیع یعنی خرید و فروخت کا ہوگا، اور اگر کسی چیز کے فائدہ سے متعلق عوض کے بالمقابل معاملہ ہو تو یہ اجارہ یعنی کرایہ داری کا معاملہ ہوگا۔ چنانچہ سودا کبھی تو صرف اکیلی چیز کا ہوتا ہے جیسے کوئی ایسے درخت کو بغیر پھل کے بیچنا جس کے پھل کی صلاحیت ظاہر ہو چکی ہو۔ اور کبھی سودا کسی چیز کے ساتھ ساتھ اس کی منفعت پر بھی ہوتا ہے جیسے گھر بیچ دینا، اور کبھی صرف پھل بیچنے کا سودا بھی ہوتا ہے جیسے درخت پر لگا ایسا پھل بیچنا جس کی صلاحیت ظاہر ہو چکی ہو، اور کبھی سودا ایسے فوائد کا ہوتا ہے جس جسمانی صورت میں موجود نہیں ہوتے جیسے صرف گھر کی رہائش۔ تو جب سودا ایسے فوائد کا ہو جو اشیاء شمار نہ ہوں تو وہ اجارہ یعنی کرایہ داری کا سودا ہوگا، خرید و فروخت نہیں ہوگی، تو جس طرح کسی چیز کا خریدار اس چیز کا مالک بن کر اس میں تمام تر تصرفات کرنے کا مالک ہو جاتا ہے اسی طرح کرایہ دار بھی اس معاملے کی بناء پر اس منفعت کا مالک ہو جاتا ہے، چنانچہ اس کے لیے اس کی منفعت میں تمام تر تصرفات کرنا جائز ہوگا۔،،،

اور جس طرح درخت پر لگے ایسے پھل جن کی صلاحیت ظاہر ہو چکی ہو اسے خریدنے والا شخص درخت پر لگے پھل ہی کو آگے بھی بیچ سکتا ہے اسی طرح کسی چیز کو کرایہ پر لینے والے شخص کے لیے بھی وہ چیز آگے کرایہ پر دینا جائز ہوگا، کیونکہ وہ اس چیز کے فوائد کا مالک ہو جاتا ہے جیسا کہ پھل کو خریدنے والا اپنے پھل کا مالک ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر کرایہ دار کے لیے جائز ہے کہ کرایہ پر حاصل کی گئی چیز پر قبضہ کر لینے کے بعد آگے کرایہ پر دے دے کیونکہ کرایہ پر لیتے وقت اس چیز پر قبضہ کرنا فوائد پر قبضہ کرنے کے مترادف

ہے، کیونکہ اس کے لیے اس میں تصرف کرنا جائز ہے، اسی لیے درخت پر موجود پھلوں کی طرح اس کا سودا کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور جب کرایہ داری کا سودا مکمل ہوگیا اور اس کی منفعت پر اس نے قبضہ کر لیا تو کرایہ دار اس چیز کے فوائد پر ہر قسم کے تصرفات کرنے کا مالک ہوگیا، تب اس کے لیے جائز ہے کہ جتنی اجرت پر وہ مناسب سمجھے اس چیز کو آگے کرایہ پر دے دے، خواہ وہ کتنی ہی اجرت ہو، چنانچہ اگر اس نے پچاس روپے میں وہ چیز کرائے پر لی اور پانچ سو میں کرائے پر آگے دے دی تو یہ جائز ہے، کیونکہ جب وہ اس چیز کے فوائد کا مالک ہے تو اپنی صوابدید کے مطابق اس کو آگے کرائے پر دینے کا بھی مالک ہوگا، اس میں ضروری نہیں کہ اتنی ہی رقم میں کرائے پر دے جتنے میں خود حاصل کی۔ چنانچہ آج کل جسے دکانوں اور گھروں کا "خلو" کہا جاتا ہے یہ جائز ہے، یعنی طے شدہ کرائے سے زائد کچھ رقم گھر یا دکان کے پہلے کرایہ دار کو وہ شخص دیتا ہے جس نے اس کرایہ دار سے دکان کرائے پر حاصل کی ہے، اس چیز میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ کرایہ دار گھر یا دکان کو جسے خود اس نے کرائے پر حاصل کیا ہے کسی دوسرے کے ہاتھ کرائے پر دے رہا ہے، اور اس کے بدلے میں اصل اجرت اور کچھ اضافی رقم وصول کر رہا ہے۔ اور چونکہ یہ دراصل اسی کی طرف سے کرائے پر حاصل کردہ چیز کو کرائے پر دیا جا رہا ہے اس لیے یہ معاملہ جائز ہے، جیسے ہم پہلے بتا چکے کہ کرائے پر حاصل کردہ شے اتنے ہی یا کم یا زیادہ کرائے پر آگے دی جا سکتی ہے، کیونکہ کرایہ داری کا سودا رأس المال کے ذریعے کرنا جائز ہے، لہذا اضافے کے ساتھ بھی جائز ہوگا، جیسے کسی شے کو خریدنے کے بعد قبضہ کر لینا اور پھر اس کے بعد اضافی رقم میں آگے بیچ دینا جائز ہے۔

یہاں ایک مسئلہ قابل بحث ہے، وہ یہ کہ جب کرایہ داری کا سودا اپنی مدت پوری کر لے تو کیا اس وقت کرایہ والی چیز اصل مالک کو سپرد کرنا کرایہ دار پر واجب ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کرائے والی چیز اصل مالک کی طرف لوٹانا کرایہ دار پر واجب ہے اگر وہ شے اس کے قبضے میں ہو، کیونکہ مسند احمد میں حضرت سمرہ بن جندب نے رسول اللہ ﷺ سے روایت نقل کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((على اليد ما أخذت حتى تؤديه))

''قبضہ کرنے والے شخص پر وہ شے لوٹانا واجب ہے جو اس نے لی۔'' اگر کرایہ والی چیز کرایہ دار کے قبضے میں نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ چیز اس سے کسی نے غصب کر لی یعنی ہتھیالی تب غاصب پر لازم ہے کہ وہ چیز اصل مالک کو واپس لوٹائے، کرایہ دار پر لازم نہیں، کیونکہ غاصب پر ہی اصل شے کو لوٹانا واجب ہوتا ہے۔ مسند احمد میں سائب بن یزید نے اپنے والد سے نقل کیا، وہ فرماتے ہیں:

((قال رسول الله ﷺ لا يأخذن أحدكم متاع صاحبه جاداً ولا لاعباً، وإذا أخذ أحدكم عصا صاحبه فليردها عليه))

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی بھی شخص اپنے ساتھی کا سامان نہ کھیل کود میں لے اور نہ اس کے علاوہ لے، اور جب تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کی لاٹھی بھی لے لے تو اسے چاہیے کہ اسے واپس لوٹا دے۔'' چنانچہ یہ حکم عام ہے کہ غاصب نے اصل شے کرایہ دار سے چھینی ہو یا اصل مالک سے۔ اور اگر کرایہ دار نے وہ چیز کسی اور کو عاریت پر دی ہو یا کسی کو کرایہ پر دی ہو تب پہلے کرایہ دار اور مالک کے درمیان کرایہ داری کی مدت ختم ہونے پر لازم ہوگا کہ کرایہ دار وہ چیز اصل مالک کو لوٹا دے، کیونکہ گذشتہ حدیث ہر لحاظ سے عام ہے کہ انسان جو چیز وصول کرتا ہے اسے لوٹانا بھی واجب ہوتا ہے۔

کرایہ داری وغیرہ کے معاملے کو مستثنیٰ کرنے کے لیے کوئی اور نص بھی موجود نہیں جس سے یہاں کا حکم الگ ہو جاتا ہو، اس لیے آپ ﷺ کا فرمان عام رہے گا۔ یہاں یوں نہیں کہا جا سکتا کہ حدیث کے عموم میں تو دوسرا کرایہ دار بھی داخل ہے لہذا مالک اور پہلے کرایہ دار کا معاہدہ ختم ہونے پر دوسرے کرایہ دار پر یہ لازم ہو گا کہ وہ چیز اصل مالک کے سپرد کرے۔ یہ بات اس لیے نہیں کہی جا سکتی کہ حدیث کے عموم میں اگرچہ دوسرا کرایہ دار بھی آجاتا ہے لیکن وہ چیز حوالے کرنا پہلے کرائے دار پر سے تو ساقط نہیں ہوتا، لہذا پہلے کرایہ دار پر لازم ہو گا کہ وہ کرایہ والی شے اصل مالک کو واپس لوٹائے، اور دوسرے کرایہ دار پر یہ لازم ہو گا کہ وہ چیز پہلے کرایہ دار کو لوٹائے، یہاں پہلے کرایہ دار پر حوالگی کا وجوب دوسرے کرائے دار کے وجوب کو ساقط نہیں کرنے والا، اور اسی طرح پہلے کرائے دار پر حوالگی کا وجوب پہلے کرایہ دار سے حوالگی کو ساقط نہیں کرتا۔ البتہ مالک اولاً مطالبہ پہلے کرائے دار ہی سے کرے گا جسے اس نے خود کرائے پر دیا تھا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی گھر کسی کو کرائے پر دیا، پھر پہلے کرایہ دار نے وہ گھر کسی دوسرے کرایہ دار کو پہلے سے زائد کرائے پر دے دیا، یعنی اس سے وہ رقم وصول کی جسے ''خلور جل'' کہا جاتا ہے۔ تو جب پہلے کرایہ دار اور مالک کے درمیان کرایہ داری کی مدت ختم ہو جائے تو اس پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ یہ گھر اصل مالک کو لوٹائے، سوائے اس کے یا تو مالک مکان اسی معاہدے کو پھر سے کر لے، تب تو گھر پہلے کرائے دار کے تسلط میں رہے گا گو اس کے قبضے میں نہ ہو، یا مالک مکان خود دوسرے کرائے دار سے کرائے کا معاہدہ کر لے تو اس صورت میں پہلے کرائے دار نے گویا کہ مکان اصل مالک کے سپرد کر دیا اور اسے حوالگی سے بری سمجھا جائے گا۔ تب مالک مکان کا تعلق براہ راست دوسرے کرایہ دار سے ہو جائے گا۔

رہائش کے لیے گھروں کو کرائے پر لینا

جس شخص نے رہائش کے لیے زمین خریدی تو اسے اس میں رہنے کا حق ہے، اور اسے یہ حق بھی حاصل ہے کہ اپنے علاوہ جس کو چاہے رہائش دے جو اس کا قائم مقام ہو، کیونکہ اسے کرایہ والی شے از خود یا اپنے نائب کے ذریعے سے مکمل وصول کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور جس شخص کو یہ وہاں رہائش دے گا وہ شخص اصل منفعت جس کا سودا ہوا ہے اسے وصول کرنے میں اس کا نائب ہوگا، تو یہ بھی جائز ہے جیسے بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنانا جائز ہوتا ہے۔ اور کرایہ دار کو حق حاصل ہوگا کہ اس زمین میں وہ تمام کام کرے جو رہائشی لوگ عموماً کیا کرتے ہیں مثلاً قالین بچھائے، گھر کا سامان وہاں رکھے، اناج وغیرہ وہاں رکھے، ہاں یہ ضرور ہے کہ کرایہ دار یہ جگہ کسی ایسے شخص کو کرایہ پر نہیں دے سکتا کہ جس کی وہاں رہائش اس مکان کے لیے پہلے کرایہ دار کی رہائش کے مقابلے میں زیادہ گراں ہو، لہذا وہ یہ جگہ کسی کپڑا رنگنے والے یا لوہار وغیرہ کو کرائے پر نہیں دے سکتا، کیونکہ یہ چیزیں مکان کے لیے نقصان دہ ہیں، اور جس فائدے کے لیے اس نے کرایہ پر یہ جگہ لی ہے اس سے زیادہ فائدہ حاصل کرنے کے مترادف ہے۔ چنانچہ سودا تو اس فائدے کے حصول کا ہوا ہے جو اس جیسی جگہ کے بارے میں متعارف ہے، تو جس فائدے کا سودا ہوا ہے اس سے زیادہ فائدہ حاصل کرنا اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔

رہائش کے لیے گھر کرائے پر لینے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس کی وضاحت بھی کرے بلکہ کرائے کا سودا مطلق الفاظ میں رہائش کی وضاحت یا اس کی کیفیت کی وضاحت کیے بغیر بھی کرنا جائز ہے، کیونکہ گھر کو تو رہائش کے لیے ہی کرائے پر لیا جاتا ہے، اس لیے اس کا تذکرہ غیر ضروری ہے، اور چونکہ رہائش کی

کیفیت میں بھی فرق بہت کم ہوتا ہے اس لیے اسے بھی بیان کی کوئی حاجت نہیں۔ کرائے دار کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ مدت کرایہ میں گھر کسی اور کو کرایہ پر دے دے۔ کرائے کے سودے میں جیسے الفاظ ہوں اسی کے اعتبار سے کرائے کی مدت بھی مختلف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جب سودا متعیّن اجرت کے بدلے ہر مہینے کے لیے کیا جائے تو پورا مہینہ گزرنے سے قبل کسی ایک کو بھی یہ سودا ختم کرنے کا اختیار حاصل نہیں، البتہ پہلے مہینے کے لیے تو سودے کی بناء پر کرایہ لازمی ہوگا، کیونکہ یہ مہینہ متعیّن ہے اور سودا بھی اسی ماہ سے ملا ہوا ہے اور اس کی اجرت بھی متعیّن ہے، اور اس مہینے کے بعد والے مہینوں میں کرایہ اس لیے لازم ہوگا کہ کرایہ دار وہاں رہائش پذیر ہے، تو جب مہینہ شروع ہونے کے ساتھ بھی وہ وہاں رہائش پذیر ہے تو یہ کرایہ پہلے ہی سودے میں داخل ہو کر درست ہو جائے گا، لیکن اگر کرایہ دار اس گھر سے لاتعلق ہے یا اس پہلے مہینے کے گزرنے کے ساتھ ہی وہ کرایہ داری ختم کر دے تو سودا بھی ختم ہو جائے گا۔ اور جس ماہ وہ گھر کو چھوڑ دے گا تو اس میں کرایہ ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں کرایہ داری کا سودا نہیں پایا گیا۔ اور اگر یہ کہے کہ میں نے تمہیں اپنا گھر بیس ماہ کے لیے کرائے پر دیا، ہر ماہ کا کرایہ اتنا ہوگا تو ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ مدت بھی معلوم ہے اور اجرت بھی معلوم ہے، اس صورت میں ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے بھی سودے کو ختم کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ بیس کے بیس ماہ ایک ہی مدت ہیں۔ اور اگر ایک سال کے لیے کوئی گھر کرائے پر لیا لیکن پھر سال سے پہلے ہی اس کی رائے یہ بنی کہ وہ اس سودے کو ختم کر دے تو اس پر ایک سال کا کرایہ مکمل ادا کرنا لازم ہوگا۔

اور مالک مکان جب کسی شخص کو اپنا گھر کرائے پر دے دے تو اس پر لازم ہے کہ ان معاملات کو انجام تک پہنچائے جن کی بناء پر کرایہ دار کے لیے مکان سے مستفید ہونا ممکن ہے، جیسے گھر کی چابیوں کی

حوالگی، باتھ روم کا پلستر، دروازوں کی درستگی اور پانی کی نکاسی وغیرہ اور ہر وہ چیز جس کی درستگی یا بنوانے پر اس گھر میں رہائش موقوف ہے۔ اور وہ چیزیں جن کے ذریعے گھر میں استفادہ کرنا ممکن ہوتا ہے مثلاً پورٹیبل سیڑھی، رسی، بالٹی، پانی کی گھڑی، اور برقی گھڑی وغیرہ، تو ان چیزوں کا انتظام کرایہ دار ہی کی ذمہ داری ہے۔ اور جو چیزیں ڈیکوریشن اور سجاوٹ سے تعلق رکھتی ہیں وہ کسی کی ذمہ داری میں نہیں آتیں، کیونکہ گھر سے استفادہ ان اشیاء کے بغیر بھی ممکن ہے۔ جہاں تک گھر کا رنگ، نالی اور دہلیز کی صفائی کا مسئلہ ہے اگر سودے کے وقت اس کی ضرورت ہو تو یہ چیز مالک کی ذمہ داری ہے، کیونکہ یہ چیزیں ایسی ہیں جن پر گھر کی افادیت موقوف ہے، اور اگر یہ چیزیں کرایہ دار کی رہائش کی بناء پر آلودہ ہوئی ہیں تو ان کی صفائی اسی کے ذمہ میں ہے۔ اور کچرا منتقل کرنا کرایہ دار کی ذمہ داری ہے۔ اور جب مالک مکان کرایہ دار پر سودے میں یہ شرط عائد کردے کہ وہ تمام اخراجات کرنے کا پابند ہے جو شریعت نے مالک پر لازم کیے ہیں اور گھر کی افادیت بھی ان ہی پر موقوف ہو تو یہ شرط فاسد ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب کرایہ دار مالک پر یہ شرط عائد کردے کہ وہ کرایہ دار پر آنے والے تمام اخراجات ادا کرے گا تو یہ شرط بھی مقتضائے عقد کے مخالف ہونے کی وجہ سے فاسد ہے۔ اور جب مالک اور کرایہ دار یا ان دونوں میں سے کوئی ایک مرجائے تو کرائے کا سودا اپنی حالت پر قائم رہے گا، کیونکہ کرایہ داری کا سودا ایسا معاملہ ہوتا ہے جو اصل شے کے ہوتے ہوئے کسی کی موت سے فاسد نہیں ہوتا۔

رشوت ہر صورت میں حرام ہے

جس شخص کے پاس کوئی ایسی صلاحیت ہو جس کی بناء پر قضاءً اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہو کہ وہ لوگوں کی بھلائیوں میں سے کسی بھلائی کو سرانجام دے تو اس ذمہ داری کو پوری کرنے کی بناء پر اپنی طرف سے جو بھی مال یہ وصول کرے گا وہ رشوت ہے، یہ مال کسی بھی حالت میں اجرت نہیں کہلائے گا۔ اجرت اور رشوت میں فرق یہ ہے کہ اجرت اس کام کے بدلے میں لی جاتی ہے جس کی انجام دہی واجب نہ ہو، جب کہ رشوت اس کام کے بدلے وصول کی جاتی ہے جو اس شخص سے عوض لیے بغیر ہی واجب ہو جس کے لیے کام کیا جارہا ہے۔ اس بنیاد پر رشوت اس مال کو کہتے ہیں جو اس کام کو کرنے کے بدلے میں دیا جائے جو وصول کرنے والے پر کرنا ضروری تھا، یا مال لینے والے شخص پر جو کام لازم تھا وہ اس کام کو سر انجام نہ دینے پر کوئی مال وغیرہ وصول کرے۔ خواہ اس کام کا تعلق جلب منفعت سے ہو یا دفع مضرت سے ہو اور خواہ وہ کام درست ہو یا غلط ہو۔ رشوت دینے والے کو راشی اور لینے والے کو مرتشی کہتے ہیں، اور ان دونوں کے درمیان کے واسطے کو رائش کہتے ہیں۔

نصوص صریحہ کی رو سے رشوت حرام ہے، امام احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمرو سے روایت نقل کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے:

((لعنة الله على الراشي والمرتشي))

”رشوت دینے والے اور لینے والے پر اللہ کی لعنت ہے۔“ اور امام احمد نے ثوبان سے روایت نقل کی کہ انھوں نے فرمایا:

((لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش يعني الذي يمشي بينهما))

''اللہ کے رسول ﷺ نے رشوت دینے والے، لینے والے اور ان کے درمیان واسطہ بننے والے شخص پر لعنت فرمائی۔'' یہ احادیث عام ہیں جو ہر قسم کی رشوت کو شامل ہیں، خواہ رشوت کسی حق بات کی طلب کے لیے ہو یا کسی غلط بات پر دی جائے، یا پھر کسی تکلیف کو دور کرنے کے لیے ہو یا کسی فائدے کے حصول کے لیے، ظلم ختم کرنے یا ظلم کرنے کے لیے ہو، سب کی سب حرام ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ رشوت اس لیے حرام ہے کیونکہ یہ غلط چیز کے حصول یا حق بات کے ضیاع کے لیے دی جاتی ہے، اور یہی مقصد اس میں کارفرما ہوا تو یہ حرام ہوگی لیکن اگر اپنا حق طلب کرنے یا ظلم دور کرنے کے لیے دی جائے تو حلال ہوگی۔ یہ بات اس لیے درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ رشوت کی حرمت کسی علت کے ساتھ معلل ہے، چنانچہ جب وہ علت پائی جائے گی تب حکم ہوگا اور جب علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہیں آئے گا۔ جب کہ یہ بات درست نہیں، کیونکہ وہ تمام نصوص جن کی رو سے شریعت نے رشوت حرام کی ہے وہاں رشوت کی حرمت کسی بھی علت کے ساتھ معلل نہیں کی گئی، کسی بھی نص میں ایسی کوئی بات نہیں ملتی جس کی بناء پر رشوت کے حرام ہونے پر کسی علت کا استنباط کیا جا سکے، اسی لیے رشوت کی حرمت نص صریح کی بناء پر مطلقاً کسی بھی علت کے ساتھ معلول نہیں ہوگی۔ یہاں یہ بات کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ حق بات کا فیصلہ کرنے والا جب صاحب حق سے کوئی رشوت لے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس نے ایک حلال کام کو کرنے کے لیے مال وصول کیا ہے، یعنی حق فیصلہ۔ یہ اس لیے درست نہیں کیونکہ رشوت کو حرام کرنے والی نصوص عام ہیں، تو ان کا عموم رشوت کی تمام تر قسموں کو شامل

ہوگا۔ تو جب کسی خاص صورت کی تخصیص یا استثناء کا معاملہ آئے گا تو اس تخصیص کے لیے ایک اور نص کی ضرورت پڑے گی، کیونکہ نص کی تخصیص کسی دوسری ایسی نص ہی کے ذریعے جائز ہوتی ہے جو کتاب و سنت سے ثابت ہو، اور نص چونکہ یہاں کوئی موجود نہیں، اس لیے حرمت بلا تخصیص عام ہی رہے گی۔ اس بنیاد پر رشوت کی تمام تر صورتیں حرام ہیں۔ اور اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ وہ رشوت حلال چیز کے حصول کے لیے ہو یا حرام چیز کے حصول کے لیے، یا ظلم دور کرنے کے لیے ہو یا ظلم کرنے کے لیے، یا کسی تکلیف کو دور کرنے کے لیے ہو یا کسی فائدے کے حصول کے لیے ہو۔ یہ تمام کی تمام صورتیں نص کے عموم میں شامل ہو کر حرام ہوں گی۔

اسی طرح رشوت کی حرمت میں اس بات میں بھی کوئی فرق نہیں کہ رشوت حاکم کے لیے ہو، ملازم کے لیے ہو، یا سردار یا کسی بھی شخص کے لیے ہو، سب کی سب حرام ہیں۔ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لعنة الله على الراشي والمرتشي في الحكم))

''اللہ نے حکومت میں رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر لعنت فرمائی ہے۔'' اس حدیث کی رو سے کوئی شخص اگر یہ کہے کہ رشوت کی حرمت تو صرف حکومت کے ساتھ مقید ہے، لہذا دیگر احادیث مطلقہ کو بھی اسی مقید پر محمول کرتے ہوئے حاکم کے علاوہ دیگر لوگوں کے لیے رشوت حلال ہوگی۔ تو یہ درست نہیں، کیونکہ ایسا لفظ جس میں وصف بھی ایک قید کے طور پر معتبر مانا جاتا ہے وہ لفظ مطلق ہے، لفظ عام میں ایسا نہیں ہوتا، لفظ عام میں تو تخصیص ہوتی ہے، تقیید نہیں ہوتی۔ تو جب عام میں کوئی قید آ

جائے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہاں اس کے بہت سے افراد میں سے اس فرد پر نص وارد ہوئی ہے، اسے تقیید نہیں کہا جاتا۔ تو یہاں راشی اور مرتشی اور رائش کا الفاظ عام کی قبیل سے ہیں، مطلق نہیں۔ اسی لیے حدیث میں فی الحکم کا لفظ قید نہیں ہوگا کہ بقیہ احادیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے، بلکہ حدیث میں اس عام کے افراد میں سے اس فرد یعنی حکومت پر تنصیص ہوگی۔ چنانچہ تمام کی تمام احادیث عام رہیں گی اور عموم پر ہی برقرار رہیں گی، اور مطلب یہ ہوگا کہ ہر قسم کی رشوت حرام ہے، خواہ وہ حاکم لے، ملازم لے یا کوئی اور وصول کرے۔ تو پولیس والے کا اس وجہ سے رشوت لینا کہ وہ کسی پریشانی کو حل کر رہا ہے اسی طرح ہے جیسے حاکم کا رشوت لینا۔ اور کمپنی کے ڈائریکٹر کا اس لیے رشوت لینا کہ وہ اسے ملازم رکھ رہا ہے یا اسے نوکری سے فارغ نہیں کر رہا، اسی طرح ہے جیسے ٹیکس وصول کرنے والے کا رشوت لینا، یا محاسب کا اس غرض سے رشوت لینا کہ وہ اس سے متعلق کوئی بات آگے نہ پہنچائے، اور سپروائزر کا اس لیے رشوت وصول کرنا کہ اس پر سے کام کا بوجھ کم کر دے یہ سب اسی طرح ہے جیسے کسی تاجر کے پاس کام کرنے والے ملازم کو رشوت اس لیے دینا کہ وہ اسے چھانٹی کر کے اچھا مال دے یا کسی پرنٹنگ پریس میں کام کرنے والے کو اس کے مالک سے چھپ چھپا کر پیسے دینا تاکہ وہ اس کا کام عمدہ کرے، یہ سب کی سب رشوت ہے، اور سب ہی حرام ہیں۔ کیونکہ یہ ایسے مال کو وصول کیا جا رہا ہے جو کرنے والے پر اس رقم کو وصول کیے بغیر ہی لازم ہے جو وہ صاحب حق سے وصول کر رہا ہے۔ اور رشوت میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ بعض لوگ ایسے شخص کو رقم دیتے ہیں جس کی کسی آفیسر کے سامنے وجاہت ہوتی ہے، وہ شخص رشوت وصول کر کے اپنا اثر و رسوخ استعمال کرتا ہے اور اس آفیسر سے کام کروا لیتا ہے، البتہ یہاں آفیسر رشوت کا مال وصول کرنے والا نہیں بلکہ رشوت وہ لے رہا ہے جو آفیسر سے بات کرتا ہے، اور کام

کروانے والا شخص اس کی بات چیت کی وجہ سے اسے مال دیتا ہے۔ کیونکہ یہ مال اس شخص کی ایسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے وصول کر رہا ہے جس کو پورا کرنا اس پر واجب ہے، لہذا یہ رشوت ہے، خواہ کام کرنے والا شخص مال لے یا نہ لے۔ کیونکہ کسی مال کے رشوت لینے کے لیے ایسی کوئی شرط نہیں کہ مال وہی شخص وصول کرے جو براہ راست کام کر رہا ہے۔ بلکہ شرط صرف یہی ہے کہ مال کسی کام کے بدلے وصول کیا جا رہا ہو، پھر کام کرنے والا کوئی دوست ہو، کوئی اجنبی ہو یا اثر ورسوخ والا ہو، یا اس کا قریبی رشتہ دار ہو یا سردار ہو یا ان کے علاوہ کوئی اور ہو۔ کیونکہ مال کے رشوت لینے کے لیے اصل اعتبار اسی بات کا ہے کہ وہ ایسے کام کے بدلے وصول کیا جا رہا ہو جسے کرنا اس پر واجب ہے۔

جس طرح رشوت حرام ہے اسی طرح وہ ہدیہ بھی حرام ہے جو حکام اور عمال وغیرہ کو دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض افراد نے اسے بھی رشوت میں شمار کیا ہے کیونکہ یہ اسی کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ مال بھی ایسے کام کی وجہ سے دیا جا رہا ہے جو اس حاکم پر واجب ہے، البتہ یہاں صرف یہ فرق ہے کہ ہدیہ دینے والے کا کوئی کام مقابلے میں نہیں ہے۔ رشوت اور حکام اور والیوں کو دیے جانے والے ہدیے میں فرق یہ ہے کہ رشوت تو اس مال کو کہا جاتا ہے جو کسی ضرورت پوری کرنے کے بدلے میں دیا جاتا ہے، لیکن حکام اور والیوں کو اہل ضرورت کی طرف سے جو مال دیا جاتا ہے وہ کسی ضرورت کے بدلے میں نہیں ہوتا بلکہ انھیں اس لیے دیا جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ صاحب اختیار ہوتے ہیں اور خود یا کسی کے واسطے سے کسی بھی ضرورت کو پورا کرنے کا تصرف بھی رکھتے ہیں، اب ہدیہ دینے والا شخص اس لالچ میں دیتا ہے کہ جب اسے ضرورت پیش آئے گی تو وہ ان لوگوں کی طرف سے پوری کر دی جائے گی، کبھی کسی خاص ضرورت کو پورا کرنے کے بعد ہدیہ دیتا ہے اور کبھی کسی خاص ضرورت کو پورا کرنے کی امید میں ہدیہ

دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رشوت اور حاکم کو دیا جانے والا ہدیہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اور ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے البتہ حقیقت میں یہاں تھوڑا بہت فرق ہے جسے ہم بیان کر چکے۔ حاکم اور عامل وغیرہ کے لیے ہدیے کی حرمت احادیث میں صراحت کے ساتھ آئی ہے، امام بخاری نے ابو حمید الساعدی سے نقل فرمایا:

((أن النبي ﷺ استعمل ابن اللُّتبيَّة على صدقات بني سليم فلما جاء إلى رسول الله ﷺ وحاسبه قال: هذا الذي لكم، وهذه هدية أهديت لي، فقال رسول الله ﷺ فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً ثم قام رسول الله ﷺ فخطب الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإني أستعمل رجالاً منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية أهديت لي. فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً. فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقه إلا جاء الله يحمله يوم القيامة))

"رسول اللہ ﷺ نے ابن اللتبیہ کو بنو سلیم سے صدقات وصول کرنے کے لیے عامل بنایا، جب وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے ان سے حساب لیا، اس نے کہا کہ یہ والا مال آپ لوگوں کا ہے اور یہ مال مجھے ہدیہ میں دیا گیا ہے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم ہدیے پر قبضہ کرنے میں سچے ہو تو پھر تم اپنے والد اور والدہ کے گھر میں کیوں نہیں بیٹھے رہے تاکہ تمھارا ہدیہ تمہیں وہیں آکر

مل جاتا، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے خطاب فرمایا، اللہ کی تعریف و توصیف بیان کی اور فرمایا کہ اما بعد: میں تم میں سے بہت سے لوگوں کو ان معاملات میں عامل بناتا ہوں جن کی تولیت اللہ نے مجھے عطا فرمائی، لیکن تم میں سے کوئی شخص آکر مجھے یوں کہہ دیتا ہے کہ یہ تمھارا مال ہے اور یہ میرا ہدیہ ہے جو مجھے دیا گیا ہے۔ تو ایسے شخص کو چاہیے کہ وہ اپنے والد اور والدہ کے گھر میں بیٹھا رہے، اگر ہدیہ اسی کا مال ہے تو وہ اس کے پاس وہاں بھی آجائے گا۔ اللہ کی قسم! تم میں سے کوئی بھی شخص ناحق چیز حاصل کرے گا تو روز قیامت اللہ کے پاس اسے اٹھائے آئے گا۔" اور سنن ابی داؤد میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول))

"جس شخص کو ہم کسی چیز کے لیے عامل بنادیں اور اس کا حق الخدمت اسے دے دیں تو اس کے بعد جو چیز بھی وہ لے گا وہ خیانت ہے۔" بعض روایات میں رسول اللہ ﷺ نے اسے "سحت" یعنی حرام بھی فرمایا۔ خطیب بغدادی نے متشابہ کی تلخیص میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ذکر کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((هدايا العمال سحت))

"عاملوں کا ہدیہ حرام ہے۔" مسروق نے عبداللہ بن مسعود سے نقل فرمایا کہ جب ان سے سحت کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا وہ رشوت کو کہتے ہیں؟ تو فرمایا:

((لا، ولكن السحت أن يستعينك الرجل على مظلمته فيهدي لك، فلا

تقبل))

''نہیں، لیکن سحت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ظلم میں تم سے مدد چاہے اور اس کے بدلے تمہیں ہدیہ کرے تو اسے قبول نہ کرو۔'' اسی طرح ابووائل شقیق بن سلمہ جو کہ ائمہ تابعین میں سے ہیں انھوں نے فرمایا:

((القاضي إذا أخذ الهدية فقد أكل السحت، وإذا أخذ الرشوة بلغت به الكفر))

''قاضی جب ہدیہ لے لے تو اس نے سحت کھایا، اور جب وہ رشوت لے لے تو یہ چیز اسے کفر تک پہنچا دے گی۔'' ابوحمید، بریدہ اور حضرت انس کی یہ روایات صراحت کے ساتھ بیان کرتی ہیں کہ وہ لوگ جن کے پاس عوامی کاموں کی ذمہ داریاں ہوں ان کو دیے جانے والا ہدایا حرام ہیں، خواہ وہ ہدایا کسی خاص کام کو کرنے کے بعد دیے جائیں یا انھیں کرنے سے قبل دیے جائیں یا محض اس وجہ سے دیے گئے ہوں کہ ان کے پاس وسیع تر اختیارات ہیں، یا اس لیے ہدیہ کیا گیا ہو کہ اس شخص کا اثر ورسوخ والے لوگوں میں تعلق ہے تو یہ سب کے سب حرام ہیں، حدیث متذکرہ بالا

((هدايا العمال سحت))

میں ہدایا کا لفظ بھی عام ہے جو عمال کو دیے گئے ہر ہدیے کو شامل ہے۔ عمال پر ہی ہر اس شخص کو قیاس کیا جائے گا جسے کوئی ایسی عوامی خدمت سپرد کی گئی ہو جس کی ادائیگی اس پر مستحق کی طرف سے بغیر کسی بدل اور مقابلے کے پوری کرنا واجب ہو، ایسے شخص کے لیے کسی مستحق کی طرف سے کوئی بھی ہدیہ لینا حرام ہوگا

جو وہ اپنا کام مکمل کرنے کی لالچ میں دے۔ چنانچہ سپاہی اور کمپنی کا مالک اور ملازمین کا انچارج، اور ان ہی جیسے دیگر عہدیداران کے لیے تحائف لینا ان پر حرام ہے۔ اور وہ ہدیہ ان کے لیے حرام ہوگا۔

البتہ ان لوگوں کے لیے ہدیہ کی وصولی تبھی حرام ہوگی جب ہدیہ دینے والے کی عمومی عادت ایسی نہ ہو کہ وہ کسی کو ہدیہ دیتا ہو، لیکن اگر ہدیہ دینے والے شخص کی عمومی عادت ہی ایسی ہو کہ اکثر لوگوں کو ہدایا پیش کرتا ہے، خواہ وہ لوگ کسی ذمہ داری پر فائز ہوں یا نہ ہوں، تب اس شخص کی طرف سے دیا گیا ہدیہ ان لوگوں کے لیے قبول کرنا جائز ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں ہے:

((فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقًا))

''اگر تم سچے ہو تو تم کیوں اپنے باپ یا والدہ کے گھر میں نہیں بیٹھ گئے تاکہ تمھارا ہدیہ تمہیں وہیں مل جاتا۔'' اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایسا ہدیہ جو بغیر کسی ذمہ داری کو سنبھالے ماں باپ کے گھر بیٹھے بٹھائے مل جائے وہ جائز ہے۔ اس سے لازماً یہی مطلب نکلے گا کہ اگر کسی ہدیہ دینے والے کا معاملہ ہی یہ ہو کہ وہ لوگوں کو کسی عہدے پر فائز ہوئے بغیر بھی ہدیہ دیتا ہے تو اس کا ہدیہ جس طرح بلا عہدہ قبول کرنا جائز ہے اسی طرح اس حالت میں بھی لینا جائز ہے جب انسان کی کسی اہم عہدہ پر براجمان ہو، اس صورت میں ایسے ہدیے پر ممانعت والی احادیث منطبق نہیں ہوتیں، ایسا ہدیہ اس حدیث سے مستثنیٰ ہے۔

رہن

رہن لغت میں ثبوت اور دوام کے معنیٰ میں آتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ روکنے کے معنیٰ میں آتا ہے۔

اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿كُلُّ امْرِئٍۢ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ ﴿٢١﴾﴾ [الطور:21]

''ہر شخص اپنے اعمال کے بدلے میں محبوس ہے'' اور ایک جگہ فرمایا: ﴿كُلُّ نَفْسٍۢ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر:38] ''ہر نفس اپنے اعمال کے بدلے محبوس ہے''۔ شرعًا رہن اس مال کو کہتے ہیں جس کو کسی ادھار کے بدلے میں گارنٹی بنایا جائے، تاکہ جس پر ادھار ہے اگر وہ اس کی ادائیگی سے عاجز آ جائے تو اس گارنٹی کو بیچ کر اس کی قیمت سے ادھار وصول کیا جا سکے۔ رہن جائز ہے اور منجملہ ان ہی معاملات میں سے ہے جنھیں شریعت نے جائز قرار دیا۔ قرآن و سنت میں اس کے دلائل موجود ہیں۔ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ﴾ [البقرة: 283] ''اور اگر تم سفر پر ہو اور کسی لکھنے والے شخص کو نہ پاؤ تو ایسا رہن (مقرر کر لو) جس پر قبضہ کر لیا جائے۔'' امام بخاری رحمہ اللہ نے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل فرمائی: ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ﴾ [البقرة: 283] ''رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی سے ایک خاص مدت تک کی ادھار پر غلہ خریدا، اور اس ادھار کے بدلے اپنی لوہے کی زرہ اس کے پاس رہن رکھوا دی۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے روایت نقل فرمائی:

((تُوفي النبي ﷺ ودرعه مرهونة بعشرين صاعاً من طعام أخذه لأهله))

''رسول اللہ ﷺ کی جب وفات ہوئی تو آپ کی زرہ بیس صاع اناج کے بدلے میں صاحب اناج کے پاس رہن میں رکھی ہوئی تھی۔'' بخاری نے حضرت انس سے روایت نقل کی: ''آپ ﷺ نے اپنی زرہ

مدینہ میں ایک یہودی کے پاس رہن رکھوائی اور اس سے اپنے گھر والوں کے لیے جَو خریدا۔'' رہن سفر میں بھی جائز ہے اور حضر (بغیر سفر) میں بھی۔ کیونکہ فرمان باری تعالیٰ میں جو بظاہر سفر میں ہونے کی شرط مفہوم ہو رہی ہے وہ درحقیقت ایک واقعہ حال کا بیان ہے کوئی شرط نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود رسول اللہ نے بھی مدینہ میں بغیر سفر کے ایک یہودی سے ادھار پر اناج لیا اور اس کے پاس اپنی آہنی زرہ رہن میں رکھوائی۔ اور رہن کا معاملہ سوائے اس کے جائز نہیں کہ بوقت عقد ہی اس پر قبضہ کیا جائے، کیونکہ اللہ جل شانہ کے فرمان میں ہے: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ ''ایسا رہن جس پر فوری قبض قبضہ کر لیا جائے۔'' اور رہن میں قبضہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ رہن جس کو دیا جا رہا ہے اس کے ہاتھ میں وہ چیز دے دی جائے۔ تو جو چیز منقولہ ہو تو اس میں یہی معاملہ کیا جائے گا کہ اسے ہاتھ میں حوالے کیا جائے گا۔ اور جو چیز قابل نقل وحمل نہ ہو جیسے گھر اور پلاٹ وغیرہ، تو اس میں قبضہ دینے کا طریقہ یہ ہے کہ رہن پر مرتہن (جس کے حوالے رہن کیا جا رہا ہے) کی ذمہ داری میں دے دیا جائے۔ یعنی راہن (رہن رکھوانے والا شخص) رہن اور مرتہن کے بیچ میں سے خود کو ہٹا لے۔ اور جائز ہے کہ مرتہن رہن پر قبضہ کرنے کے لیے کسی شخص کو وکیل بنا دے، وکیل کا قبضہ کر لینا خود مرتہن ہی کے قبضے کے قائم مقام ہے۔ لہذا اس سے بھی رہن اور اس کے تمام احکام لازم ہو جائیں گے۔ ہر اس چیز کو رہن میں رکھنا اور رکھوانا جائز ہے جس کو بیچنا بھی جائز ہے۔ لہذا ہر وہ چیز جس کا بیچنا جائز ہو گا اس کا رہن رکھنا بھی جائز ہو گا، کیونکہ رہن کا مقصد یہ ہے کہ اگر راہن ادھار مال کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو مرتہن رہن کی قیمت سے اپنا مال پورا وصول کر لے۔ یہ گارنٹی اور اعتماد حاصل ہونا ہی رہن کا اصل مقصد ہے۔ لہذا رہن ان

چیزوں میں جائز نہیں جن چیزوں کا بیچنا جائز نہیں، جسے شراب اور بت وغیرہ اور جیسے وقف اور وہ چیز جو پہلے ہی سے رہن میں رکھی جا چکی ہے، اور اس کے مشابہ وہ دیگر چیزیں جنھیں بیچنا جائز نہیں۔

مرتہن (رہن رکھنے والے شخص) کا رہن سے فائدہ اٹھانا

جب رہن کا معاملہ مکمل ہو جائے تو وہ چیز جو رہن میں رکھی گئی ہے قبضے کے بعد مرتہن کے پاس آجاتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مرتہن کے لیے رہن سے فائدہ حاصل کرنا بھی جائز ہے، بلکہ رہن مرتہن کے پاس صرف اس لیے موجود ہوتا ہے کہ مرتہن رہن کے ذریعے اپنے قرضے کی وصولی کو یقینی بنا سکے۔ تاہم رہن مالک ہی کی ملکیت میں رہے گا یہاں تک کہ اگرچہ راہن آئندہ بھی مرتہن کا مقروض رہے۔ زمانہ جاہلیت میں اگر راہن وقت مقررہ وقت کے اندر ادائیگی نہ کر پاتا تو مرتہن رہن کا مالک بن جاتا تھا۔ لیکن جب اسلام آیا تو اس اسلام نے اسے باطل قرار دیا۔ امام شافعی نے سعید ابن مسیب سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه))

"رہن سے اس کے مالک کی ملکیت ختم نہیں ہوگی جس نے رہن رکھوایا ہے، اس رہن کا فائدہ اور اس کا خرچہ راہن ہی کے اوپر لازم ہوگا۔" چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ رہن اپنے مالک سے جدا نہیں ہوگا یہ اسی حالت میں ہے کہ جب راہن نے وقت مقررہ کے اندر ادائیگی نہ کی ہو۔ اس صورت میں وہ چیز جو رہن رکھائی گئی ہے وہ راہن ہی کی ملکیت میں رہے گی، اور اس کا فائدہ جسے حدیث میں "غنم" فرمایا گیا ہے مالک یعنی راہن کی ملکیت میں ہوگا۔ علاوہ ازیں رہن کا فائدہ رہن ہی کی پیداوار کہلاتا

ہے، کیونکہ وہ فائدہ اسی رہن سے پیدا ہوا ہے، اب خواہ وہ اضافہ کوئی فائدہ ہو جیسے گھر کی رہائش یا وہ اضافہ کوئی متعیّن چیز ہو جیسے درخت کا پھل اور گائے کا بچہ وغیرہ۔ تو یہ چیز راہن ہی کی ملکیت میں ہوگی، اور چونکہ اس اضافی حاصل ہونے والی پیداوار پر رہن کا معاہدہ نہیں ہوا ہے، اس لیے یہ چیزیں رہن نہیں کہلائیں گی۔ کیونکہ رہن کا معاہدہ تو ایک متعیّن چیز پر ہوا ہے اس کی پیداوار پر نہیں ہوا۔ اور جب تک فائدہ راہن کی ملکیت میں ہے تو اسے یہ اختیار ہے کہ وہ اس رہن کے فائدے کو اپنے قبضے میں لائے اور وصول کرلے۔ اس بناء پر راہن کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ رہن پر رکھوائے گئے گھر کو کرائے پہ دے اور اس کا کرایہ بھی وصول کرے، خواہ گھر مرتہن کو کرائے پر دے یا کسی اور کو۔ اس مکان سے حاصل ہونے والا کرایہ رہن نہیں کہلائے گا۔ بلکہ وہ اجرت راہن ہی کی ملکیت میں رہے گی رہن کے تابع ہو کر خود رہن نہیں بنے گی۔ کیونکہ کرایہ کا معاملہ ایسا نہیں ہے کہ وہ اصل چیز کے تابع ہو کر خود ہی کسی معاہدہ میں بغیر ذکر کیے داخل ہو جائے، جس طرح کہ گھر کی چابیاں خود بخود مکان کے تابع ہو کر بغیر ذکر کیے بھی مکان کے معاہدے میں شامل ہوتی ہیں۔ اس اعتبار سے رہن پر مرتہن کا قبضہ ہونے کے باوجود اس کے لیے رہن سے کوئی فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ رہن کی پیداوار راہن ہی کی ملکیت میں ہوگی۔

بہرحال جب رہن کی پیداوار راہن (رہن رکھوانے والے شخص) ہی کی ملکیت میں ہیں تو اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ اس کی پیداوار کسی کو ہبہ کردے (تحفہ میں دے دے)، اور یہ بھی اختیار ہے کہ جس کو چاہے رہن سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دے۔ تاہم رہن کی طرف سے فائدہ اٹھانے کی اجازت اگر خود مرتہن ہی کو دی جائے تب رہن کا حکم کچھ مختلف ہو جاتا ہے۔ اگر مرتہن کے علاوہ کسی کو فائدہ اٹھانے کی اجازت دے تب تو حکم میں کوئی تبدیلی نہیں، لیکن اگر مرتہن کو فائدہ اٹھانے کی اجازت دے تو اس میں

کچھ تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ اگر رہن کسی سودے میں لازم ہونے والی قیمت کے بدلے یا کسی گھر کے کرائے کے بدلے میں یا قرض کے علاوہ کسی اور چیز کے بدلے رکھوایا ہے تب تو مرتہن کے لیے رہن سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اگر راہن رضامند ہو۔ کیونکہ رہن کا مالک تو راہن ہے، مرتہن ہو یا غیر مرتہن ان میں سے وہ جسے چاہے رہن سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دے سکتا ہے۔ کوئی ایسی نص نہیں ملتی جس میں اس کی ممانعت ہو۔ جب کسی نص نے عمومی حکم سے مرتہن کو مستثنیٰ نہیں کیا تو رہن کا حکم عام ہی رہے گا۔ اور چونکہ مدت ادھار کی بناء پر بیچنے والے کے لیے کسی شے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے اور مالک مکان کے لیے کرائے میں اضافہ کرنا جائز ہے، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا کہ فروخت کردہ چیز کی قیمت میں اضافے کے طور پر یا کسی جگہ کے کرائے میں اضافے کے طور پر وہ شخص رہن سے فائدہ اٹھانے کی اجازت بھی حاصل کرلے۔ یہ معاملہ سود نہیں کہلائے گا، کیونکہ اس پر سود کی تعریف صادق نہیں آتی اور نہ یہ سود ہے، اور نہ ہی ان اشیائے ربویہ میں سے کوئی چیز ہے جنھیں نص نے بیان کیا ہے۔ بلکہ یہ معاملہ دراصل نقد قیمت کے مقابلے میں اضافی ادھار قیمت کا ہے، اور نقد کرائے کے بدلے ادھار اضافی کرائے کا معاملہ ہے۔ اور شرعاً یہ سب کے سب معاملات جائز ہیں۔

لیکن اگر رہن ایسے ادھار کے بدلے رکھوایا گیا ہو جو درحقیقت قرض تھا، جیسے کوئی شخص کسی کو ایک سال کے لیے ایک ہزار روپے ادھار دے، اور اس کے بدلے میں اپنا گھر رہن پر رکھوادے، اور راہن سے مکان استعمال کرنے کی اجازت لے لے تو اس صورت میں مرتہن کو لیے اس رہن سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا اگرچہ راہن اسے اجازت دے دے، کیونکہ اس کے بارے میں نص میں ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ابن ماجہ کی روایت میں حضرت انس سے مروی ہے:

((وسئل الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي له. فقال: قال رسول الله ﷺ: إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى له أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك))

''ہم میں سے کسی شخص نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ ہم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو قرض دے اور مقروض اس قرض خواہ کو کوئی ہدیہ دے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی قرض دے اور پھر اس قرض کے بدلے اسے ہدیہ دیا جائے یا مقروض قرض خواہ کو اپنی سواری پر سوار کرے تو وہ اس سواری پر سوار نہ ہو اور اس کا کوئی ہدیہ قبول نہ کرے، البتہ اگر ان دونوں کے درمیان پہلے ہی سے یہ معاملات جاری ہوں تب جائز ہے۔'' اور شوکانی نے امام بخاری کی تاریخ کے حوالے سے حضرت انس سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إذا أقرض فلا يأخذ هدية))

''جب کوئی قرض دے تو (مقروض سے) ہدیہ نہ لے۔'' اسی طرح صحیح بخاری میں ابو بردہ بن ابی موسیٰ سے روایت منقول ہے، انھوں نے فرمایا:

((أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام فقال لي: إنك بأرضٍ الربا بها فاشٍ، إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه فإنه ربا))

''میں مدینہ میں آکر عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے ملا تو انھوں نے مجھے فرمایا: تم ایسی زمین میں آئے

ہو جہاں ربا مکمل فاش ہوا (یعنی اس تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا کہ یہ کیا ہے)، جب کسی شخص پر تمھارا کوئی حق ہو اور وہ تمہیں کوئی گھاس، گندم یا جَو وغیرہ ہدیہ کرے تو اسے مت لو، کیونکہ وہ ربا ہے۔" اور بیہقی نے "معرفہ" میں فضالہ بن عبید سے روایت نقل کی ہے:

((كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا))

"ہر وہ قرض جو کسی فائدہ کو لائے وہ سود کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔" اسی روایت کو حارث بن ابی اسامہ نے حضرت علی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے:

((إن النبي ﷺ نهى عن قرض جر منفعة))

"بے شک رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو (قرض خواہ کے لیے) فائدہ کا باعث ہو۔"

ایک روایت میں ہے:

((كل قرض جر منفعة فهو ربا))

"ہر وہ قرض جو فائدے کا باعث ہو وہ سود ہے۔" اسی طرح اس بابت اجماع بھی منعقد ہے کہ ہر وہ قرض جس میں اضافے کی کوئی شرط عائد کی گئی ہو وہ حرام ہے۔ ابن منذر فرماتے ہیں:

((أجمعوا على أن المُسْلِف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك إن أخذ الزيادة على ذلك ربا))

"اس پر اجماع ہے کہ قرض دینے والا جب مقروض پر کسی اضافے یا تحفے وغیرہ کی شرط لگا کر قرضہ دے، تو قرض پر اس اضافے کو وصول کرنا سود ہے۔" حضرت ابی بن کعب، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن

مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ ان لوگوں نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو فائدے کا باعث ہو۔ ان احادیث و آثار سے واضح ہوتا ہے کہ ایسا قرض جو کسی فائدے کا باعث ہو، تو اگر فائدہ اس قرض میں مشروط ہو تو بغیر کسی اختلاف کے یہ قرض حرام ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کسی کو بغیر کسی شرط لگائے قرضہ دیا، پھر مقروض نے اس قرضے کی وجہ سے اضافہ کرتے ہوئے زیادہ رقم چکائی تو یہ بھی حرام ہے۔ لیکن اگر بغیر کسی شرط کے قرضہ چکاتے ہوئے کوئی ہدیہ دیا تو یہاں دیکھا جائے گا کہ اگر مقروض کی یہ عادت ہے کہ وہ عموماً ہدیہ دیتا ہے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں، چنانچہ قرض خواہ کے لیے یہ ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ اور اگر مقروض کی ہدیہ دینے کی ایسی کوئی عادت نہیں تب قرض خواہ کے لیے اس کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں، جیسا کہ حضرت انس کی حدیث ہم نے ذکر کی ہے۔ جہاں تک صحیح بخاری کی اس روایت کا تعلق ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((أن رجلاً تقاضى رسول الله ﷺ فأغلظ له فهمَّ به أصحابه فقال: دعوه فإن لصاحب الحق مقالاً، واشتروا له بعيراً فأعطوه إيّاه قالوا: لا نجد إلا أفضل من سنه قال: اشتروه فأعطوه إيّاه فإن خيركم أحسنكم قضاء))

"ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے ادھار کی واپسی کا تقاضا کیا، لیکن اس نے اپنے مطالبے میں سختی برتی، اصحاب رسول ﷺ نے اسے روکنے کا ارادہ کیا، لیکن رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو، کیونکہ حق والے شخص کو بات کرنے کا موقع دیا جانا چاہیے، اس کے لیے اونٹ خریدو اور اسے دے دو، صحابہ نے عرض کیا کہ ہمیں اس کے اونٹ سے اعلیٰ اونٹ ہی مل رہا ہے (اس جیسا نہیں مل رہا) آپ

ﷺ نے فرمایا کہ اسے ہی خرید کر اسے دے دو، کیونکہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو اچھی ادائیگی کرے۔"

اور اسی طرح ابورافع سے ابوداؤد نے جو روایت نقل کی:

((استسلف رسول الله ﷺ بكراً فجاءته إبل من الصدقة فأمرني أن أقضي الرجل بكرة فقلت لم أجد في الإبل إلا جملاً خياراً رباعياً فقال: أعطه إيّاه فإن خيار الناس أحسنهم قضاء))

"رسول اللہ ﷺ نے ایک جوان اونٹ قرض لیا، پھر آپ کے پاس صدقے کا اونٹ آیا تو آپ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں اس آدمی کا اونٹ ادا کر دوں، میں نے آپ سے عرض کیا: مجھے چار دانتوں والے ایک عمدہ اونٹ کے علاوہ کوئی اور اونٹ نہیں مل رہا ہے، تو آپ نے فرمایا: "اسے اسی کو دے دو، کیونکہ لوگوں میں سب سے اچھے وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں سب سے اچھے ہوں۔" یہ دونوں روایتیں قرض پر اضافے سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں اور نہ ہی مقروضہ مال پر اضافے سے ان روایات کا تعلق ہے، کیونکہ ان معاملات میں نہ تو اضافہ مشروط تھا اور نہ ہی قرضے والی چیز پر کوئی اضافہ پایا گیا۔ آپ ﷺ نے تو جو قرض لیا تھا اسی جیسا قرض ادا فرمایا، البتہ جو جانور لوٹایا وہ عمر یا جسم میں اصل جانور سے بڑا تھا، کیونکہ معاملہ جانور کے بدلے جانور کا تھا، لہذا اس معاملے کو حسن ادائیگی کہیں گے، اضافہ نہیں کہیں گے۔ اسی لیے آپ ﷺ نے اس اضافے کی وجہ ان الفاظ میں بیان فرمائی جو اصل علت واضح بتا رہے ہیں کہ "تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی اچھی طرح کریں۔" اور "لوگوں میں بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی میں اچھا ہو۔" لہذا اصل وجہ اور علت بالکل واضح ہے کہ اچھی ادائیگی مقصود ہے، قرض کے مقابلے میں

اضافی ادائیگی مقصود نہیں۔ اس پوری بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ محض قرض کے بدلے میں رکھے رہن سے فائدہ اٹھانا مرتہن پر حرام ہے، کیونکہ یہ چیز اچھی ادائیگی یا بہترین چکائی نہیں کہلاتی، بلکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ متعیّن قرض پر اضافہ وصول کر رہا ہے، خواہ یہ چیز
مشروط ہو یا نہ ہو۔ اسے عادت کے طور پر دیا جانے والا ہدیہ نہیں کہا جا سکتا۔

یہ تمام تر بحث اس وقت ہے جب مرتہن شے مرہونہ یعنی رہن سے بغیر کسی عوض کے یعنی مفت میں فائدہ اٹھائے، لیکن اگر مرتہن کوئی عوض ادا کر کے رہن سے فائدہ حاصل کرے، جیسے راہن مرتہن کو رہن (گروی) مکان کرائے پر دے دے تب مرتہن کے لیے اس رہن سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، اب وہ رہن قرض کے بدلے میں ہو یا کسی بھی ادھار کے بدلے میں ہو۔ کیونکہ اب مرتہن کا یہ فائدہ اٹھانا قرضے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ کرایہ داری کے معاہدہ کی وجہ سے ہے، البتہ یہاں بھی یہ شرط ہے کہ اس معاہدے میں مرتہن کے اس احسان وغیرہ کا عمل دخل نہ ہو، اگر اس کرایہ داری معاہدے میں مرتہن کا احسان دخیل ہو تب اس کا حکم بھی بلا عوض فائدہ اٹھانے جیسا ہے، جو قرض کی صورت میں جائز نہیں اور دیگر صورتوں میں جائز ہے۔

مفلس

لغۃً مفلس ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کے پاس نہ کوئی مال ہو اور نہ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی حاجت پوری کر سکے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے اب وہ ایسی حالت میں آ گیا جس کے بارے میں یوں کہا جا سکے کہ اب اس کے پاس کوئی فلس (روپیہ پیسہ) موجود نہیں۔ اس لیے وہ مفلس کہلاتا ہے۔ صحیح مسلم میں ابو

ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((أن رسول الله ﷺ قال: أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا مَنْ لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس مِن أمتي مَنْ يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل ما هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيُعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أُخذ مِن خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار))

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تمہیں معلوم ہے کہ مفلس کون ہے؟ صحابہ نے عرض کیا کہ ہم میں تو مفلس اسی کو کہا جاتا ہے جس کے پاس نہ درہم ہو اور نہ سامان، آپ ﷺ نے فرمایا: میری امت میں سے مفلس وہ شخص ہے جو روز قیامت نماز، روزہ اور زکوٰۃ لائے، لیکن اس نے اُسے گالی دی ہوگی، اس پر تہمت باندھی ہوگی، اس کا مال کھایا ہوگا، فلاں کا خون بہایا ہوگا، اور فلاں کو مارا ہوگا۔ چنانچہ اس شخص کے ان جرائم کی بناء پر اسے مجرم کی اتنی نیکیاں، فلاں کو اتنی نیکیاں دے دے کر اس کی ساری نیکیاں ختم ہو جائیں گی، لیکن اس کے جرائم ابھی بھی باقی ہوں گے، تب اس کے جرائم کے بدلے ان مظلوموں کے گناہ اس پر لاد دیے جائیں گے، چنانچہ اس کے بعد اسے جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔" اس روایت میں مفلس کے بارے میں صحابہ کرام کی تشریح ہی مفلس کی حقیقت کو واضح کر رہی ہے، جب کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ "اصل مفلس یہ نہیں" اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے مفلس کی

حقیقت کا انکار فرمایا ہے بلکہ یہ تو آپ ﷺ نے یہ جتلانے کے لیے فرمایا کہ آخرت کا مفلس اس قدر شدید مفلس ہوگا کہ اس کے مقابلے میں دنیاوی مفلس بھی غنی معلوم ہوگا۔ فقہاء کے عرف میں مفلس وہ شخص ہے جس کے دیون (ادھار اور واجبات) اس کے مال سے زائد ہوں، اور اس کے اخراجات اس کی آمدنی سے زائد ہوں۔ اس کے پاس اگرچہ مال موجود ہو تاہم فقہاء پھر بھی اسے مفلس اس وجہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا مال لازماً اس کے واجبات میں خرچ کیا جانا ہے، لہذا وہ نہ ہونے کے مترادف ہے۔

اور جب کسی انسان پر ادھار واجبات اس قدر ہو جائیں جن کی ادائیگی کے لیے اس کا مال ناکافی ہو، تو اس کے قرض خواہ حاکم سے اس پر حجر (لین دین اور تبادلے کے معاملات پر پابندی) کا مطالبہ کریں تو حاکم پر ان قرض خواہوں کی دادرسی کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اس لیے مستحب یہ ہے کہ حاکم اس پر حجر کا باقاعدہ اعلان کرے تاکہ لوگ اس کے ساتھ معاملات میں اجتناب برتیں۔ حاکم کے حجر کی بناء پر چار احکام ثابت ہو جاتے ہیں:

اول: غرماء (قرض خواہوں) کے حقوق اس کے موجودہ مال کے ساتھ ہی معلق ہو جاتا ہے۔

دوم: اس شخص کو اس کے مال میں تصرف کرنے سے بھی روک دیا جاتا ہے۔

سوم: جو شخص خاص اپنا دیا ہوا مال اس مجور (جس پر پابندی عائد کی گئی ہے) کے پاس پالے تو اس چیز کا حقدار دیگر تمام مطالبہ کرنے والوں کے مقابلے میں وہی قرض خواہ ہے جب کہ اس کی شرائط پائی جائیں۔

چہارم: حاکم کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کے مال کو بیچ کر قرض خواہوں کے مال کی ادائیگی کرے۔

مفلس پر پابندی لگانے کی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت کعب بن مالک کی اس روایت میں ہے:

((أنَّ رسول الله ﷺ حجر على مُعَاذ بن جبل ماله، وباعه في دين عليه))

"رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کو ان کے مال سے روک دیا تھا، اور ان کے مال کو ان کا دین چکانے کے لیے بیچ دیا تھا۔" اور مستدرک ہی میں عبدالرحمن بن کعب سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((كان معاذ ابن جبل من أفضل شباب قومه، ولم يكن يمسك شيئاً فلم يزل يدان حتى أغرق ماله في الدين فكلم النبي ﷺ غرماءه فلو تُرك أحدٌ من أجل أحدٍ لتركوا معاذاً من أجل رسول الله ﷺ فباع لهم رسول الله ﷺ ماله حتى قام معاذ بغير شيء))

"معاذ بن جبل اپنی قوم کے جوانوں میں بہت افضل شخص تھے، وہ اپنے پاس کوئی مال وغیرہ نہ بچاتے تھے، لہذا ان کا ہاتھ بانٹتا رہتا یہاں تک کہ انھوں نے اللہ کے دین کے لیے اپنا سارا مال خرچ کر ڈالا، چنانچہ ان کے قرض خواہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے قرض وغیرہ کے بارے میں کلام کیا، اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی وجہ سے چھوڑا جاتا تو یہ مقام ایسا تھا کہ معاذ بن جبل کو صرف رسول اللہ ﷺ کی وجہ سے چھوڑ دینا چاہیے تھا، مگر ایسا نہ ہوا۔ بہر حال رسول اللہ نے حضرت معاذ بن جبل کا سارا مال ان کے قرضوں کی چکائی کے لیے بیچ ڈالا یہاں تک کہ حضرت معاذ بغیر مال کے خالی ہاتھ رہ گئے۔"

جب دو گواہوں یا خود مفلس کے اقرار کی بناء پر مفلس شخص کے مال پر لوگوں کے حقوق ثابت ہو جائیں یا

ایسی چیزیں ثابت ہو جائیں جن کی بناء پر اس کے موجودہ مال کی ادائیگی لازم ہوتی ہو تو یہ ثبوت درست ہے، اس کے واجبات کے بدلے اس کی ہر چیز بیچی جائے گی اور غرماء (اصحاب حقوق) کو ان کے حقوق ادا کیے جائیں گے۔ لیکن جس طرح تنگدست مقروض کو جیل میں ڈالنا جائز نہیں اسی طرح اسے بھی پابند حوالات کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ "اور اگر وہ (مقروض یا مدیون) تنگدست ہو تو آسانی تک کے لیے اسے مہلت دو۔" اور صحیح مسلم و ابوداؤد میں ابوسعید خدری کی روایت میں ہے:

((أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال رسول الله ﷺ تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه. فقال رسول الله ﷺ لغرمائه خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلاّ ذلك))

"رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک شخص کے پھلوں میں جو اس نے خریدے تھے، کسی آفت کی وجہ سے جو اسے لاحق ہوئی نقصان ہو گیا، اور اس پر قرض زیادہ ہو گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے صدقہ دو، چنانچہ لوگوں نے اسے صدقہ دیا، مگر وہ اس کے قرض کی مقدار کو نہ پہنچا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے قرض خواہوں سے فرمایا: "جتنا مل رہا ہے لے لو، اس کے علاوہ تمھارے لیے کچھ نہیں۔"

اور بخاری نے اپنے تراجم میں ذکر کیا ہے:

((أنه عليه السلام قسم مال المفلس بين الغرماء، ولم يسجنه قط))

"آپ ﷺ نے ایک مفلس کا مال قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا لیکن اسے پابند سلاسل نہیں کیا۔" اور

ابوعبید نے محمد بن علی بن حسین سے روایت ذکر فرمائی کہ حضرت علی بن ابی طالب نے فرمایا:

((حبس الرجل في السجن بعد ما يعرف عليه من دين ظلم))

"کسی شخص کو اس پر لازم دیون کی بناء کی وجہ سے جیل میں قید کر دینا ظلم ہے۔" تاہم طبری میں سعید بن مسیب کے طریق سے حضرت عمر بن خطاب کے بارے میں ہے کہ انھوں نے منفوس کے عصبات میں سے ان مردوں کو قید کیا تھا جن پر اس کا خرچہ لازم تھا۔ تو یہ روایت مقروض کو جیل میں ڈالنے پر کوئی دلالت نہیں کرتی، بلکہ اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص پر بچے کا خرچہ واجب ہے اگر وہ خرچ سے انکار کر دے تو اسے قید کیا جائے گا۔ اور نفقہ خود ایسی چیز ہے جو ایسے شخص پر واجب ہوتا ہے جو خرچ کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ لہذا یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس پر بچے یعنی منفوس کا نفقہ واجب تھا، اس نے باوجود قدرت کے وہ نفقہ نہیں دیا تھا۔

مفلس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ حاکم غرماء کے لیے مدیون (مقروض) کا مال بیچ کر انھیں ان کے حصوں کے بقدر دیون (قرضوں) کی ادائیگی کرے گا، کیونکہ اس صورت کے بغیر ان کی چکائی کا کوئی طریقہ کار ہو نہیں سکتا۔ موطأ امام مالک میں عمر بن عبدالرحمن اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ جہینہ قبیلے کا ایک شخص موسم حج میں دوسرے حاجیوں پر برتری ظاہر کرنے کے لیے مہنگی ترین سواریاں خریدتا اور پھر انھیں تیز تر چلا کر دوسروں سے پہلے ہی حرم میں پہنچ جاتا تھا اور اس طرح وہ سب سے پہلے پہنچنے والا کہلاتا۔ لیکن اس کام کی وجہ سے وہ مفلس ہو گیا، تب اس کا معاملہ عمر بن خطاب کے پاس لے جایا گیا، تو آپ نے فرمایا:

((أما بعد أيها الناس فإن الأسيفع أسيفع جهينة رضي من دينه وأمانته بأن يقال سبق الحاج، ألا وإنه قد دان معرضا فأصبح قد رين به فمن كان له عليه دين فليأتنا بالغداة نقسم ماله بينهم وإياكم والدين فإن أوله هم وآخره حرب))

''امابعد، اے لوگو! قبیلہ جہینہ کا شخص اسیفع خود کو صرف حاجیوں میں سبقت لے جانے والا کہلانے کے شوق میں اپنا دَین اور امانت ضائع کر چکا ہے، خبر دار اب وہ اس حالت پر پہنچ چکا ہے کہ اپنا دَین چکا نہیں سکتا، تو اس پر جس شخص کا بھی دَین ہو وہ صبح ہمارے پاس آجائے، ہم اس کا مال ان کے اور تمھارے درمیان تقسیم کر دیں گے، یقیناً اس کام کی ابتدا غم اور انجام لڑائی ہوتی ہے۔'' اسی طرح عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک مفلس کے بارے میں یہ فیصلہ دیا کہ اس کا سارا مال قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا جائے اور پھر اسے مزید ادائیگیوں کے لیے مہلت دی جائے کہ اللہ اسے اور مال دے۔

مفلس کا وہ مال جو اس کے پاس موجود ہے غرماء کے درمیان قیمت لگا کر حصص کے ذریعے سے تقسیم کیا جائے گا، اور صرف ان غرماء کے درمیان تقسیم ہو گا جو حاضر ہوئے ہیں اور ان کے مطلوبہ مال کی ادائیگی کا وقت مقررہ ہو چکا ہو۔ لہذا مفلس کے غرماء میں ایسا شخص نہیں آسکتا جس کی طرف سے ادائیگی کا مطالبہ نہ ہو، اور نہ کوئی ایسا غائب شخص ہو گا جس نے مطالبے کے لیے اپنے کسی وکیل کو نہیں بھیجا، اور نہ کوئی ایسا حاضر و غائب ہو گا جس کے حق کی تاریخ مقررہ ابھی تک آئی نہ ہو، چاہے وہ مطالبہ کرنے والا ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ جس کے حقوق کی وصولی کا مقررہ تاریخ ابھی تک آئی نہیں اسے تاحال تو مطالبہ کرنے کا کوئی حق

نہیں، اور اسی طرح جو مطالبہ نہیں کرتا اسے دینا لازم نہیں جب تک کہ وہ مطالبہ نہ کرے۔

یہ تو جب ہے جب مفلس زندہ ہو، لیکن اگر مفلس شخص مر چکا ہو تو امام ہر صاحب حق کو اس کے حق کی ادائیگی کرے گا، وہ حاضر ہو یا نہ ہو، مطالبہ کرے یا نہ کرے، دَین کسی مقررہ مدت تک کا ہو یا نقد رقم کا ہو۔ کیونکہ کسی مدیون یا دائن کی موموت سے تمام تر مقررہ میعاد ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی مفلس پر اللہ اور بندووں دونوں کے حقوق جمع ہو جائیں تو اللہ کے حقوق کو بندوں کے حقوق پر مقدم رکھیں گے۔ لہذا ابتداءً اس نے زکوٰۃ میں جو کوتاہی کی ہے یا اس پر کفارہ وغیرہ جو لازم ہے اسے پورا کیا جائے گا۔ اگر اس کا مال ان چیزوں کے لیے کفایت نہ کرے تو ان تمام مصارف میں اس طرح سے تقسیم کیا جائے گا کہ کوئی بھی حق کسی دوسرے پر مقدم نہ رہے۔ اور یہی معاملہ لوگوں کے دیون میں کیا جائے گا کہ اگر مفلس کا مال سب لوگوں کے دیون کو کافی نہ ہو تو غرماء میں سے ہر ایک آدمی اپنے حصے کے بقدر جتنا مال پائے وصول کر لے گا۔ اور اللہ کے حقوق بندوں کے حقوق پر مقدم ہونے یک دلیل اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((فَدَيْنُ اللهِ أحق أن يُقضى))

''پس اللہ کا دین چکائے جانے کے زیادہ لائق ہے۔'' اور اسی طرح فرمایا:

((... فأقضِ الله فهو أحق بالقضاء))

''پس اللہ کو اس کے حقوق چکاؤ، وہ اس کا زیادہ مستحق ہے۔'' یہ دونوں روایتیں امام بخاری نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے نقل فرمائی ہیں۔ اور جب مفلس کا مال بیچا جائے گا تو اس کے اپنے نفقہ اور ان لوگوں

کے نفقہ کا خیال رکھا جائے گا جن کا نفقہ اس مفلس پر واجب ہے، لہذا اس کا گھر اس کے قرضوں میں نہیں بیچا جائے گا، کیونکہ رہائش کے بغیر تو کسی کا کوئی چارہ کار نہیں۔ ہاں اگر اس کے پاس دو گھر ہوں کہ ایک گھر کی وجہ سے دوسرے گھر کا وہ محتاج نہیں، تو جس گھر کی حاجت نہیں اسے بیچ دیا جائے گا۔ اور اگر مفلس کہیں ملازمت وغیرہ کر کے اپنی اور اپنے ماتحتوں کی پرورش کے بقدر ہی مال کماتا ہے یا اتنا کمانے پر قادر ہے تو اس صورت میں اس کے گھر اور رہائش کے لیے ضروری اشیاء کو چھوڑ کر اس کی سب چیزیں بیچ دی جائیں گی، اور اگر ان میں سے کسی چیز پر بھی وہ قادر نہیں تو اس کا سارا مال نہیں بیچا جائے گا بلکہ اس کا اتنا مال چھوڑ دیا جائے گا جو اس کے اور اس کے اہل خانہ کے ضروری اخرجات کی کفالت کے لیے کافی ہو، اس کے بعد دیگر اموال فروخت کر کے غرماء پر ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کر کے پورا کر دیا جائے گا۔

حوالہ

حوالہ کسی حق کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنے کا نام ہے۔ شرعی معنٰی میں حوالہ یہ ہے کہ جس شخص پر کسی کا حق واجب ہو، وہ اس حق کو کسی ایسے شخص کی طرف منتقل کر دے جس پر اس کا بھی حق لازم ہو، اور وہ اپنے مطالبہ کرنے والے سے کہے کہ مجھ پر جو تمھارا حق ہے تم وہ حق فلاں شخص سے وصول کر لو کیونکہ اس پر میرا حق ہے۔ حوالہ سنت رسول سے ثابت ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل فرمائی ہے:

((مطل الغني ظلم وإذا أُتْبِع أحدكم على مليء فليتبع))

"غنی شخص کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اور جب تم میں سے کسی کو کسی مال دار (سے وصولی) پر لگایا جائے تو اسے لگ جانا چاہئے۔" ایک مسند احمد کی روایت کے الفاظ ہیں:

((من أحيل بحقه على مليء فليحتل))

"جس شخص کے حق کو کسی مال دار شخص کی طرف حوالہ کر دیا جائے تو اسے چاہیے کو وہ اس حوالے کو قبول کرے۔" حوالہ نقد میں بھی جائز ہے اور دَین (ادھار) میں بھی جائز ہے، کیونکہ یہ در حقیقت کسی ایک کے حق کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا نام ہے چاہے کوئی بھی حق ہو۔ کیونکہ الفاظ حدیث میں عمومیت ہے اس لیے یہ اس پر بھی صادق ہوں گے کہ کسی شخص پر کسی فوری حق کی ادائیگی ہو اور اس پر بھی صادق ہوں گے کہ کسی پر ادھار حق کی ادائیگی لازم ہو۔ چنانچہ حکم بھی عام ہی رہے گا۔ مال دار سے یہاں مراد ایسا شخص ہے جو حق کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو۔ البتہ رسول اللہ ﷺ نے مال دار شخص سے وصولی کا حکم دیا ہے اس کا تقاضا یہ بنتا ہے کہ وہ مال دار شخص اس حق کا انکاری بھی نہ ہو اور نہ ہی بلا وجہ ٹال مٹول کرے۔ لہذا جس مال والے کی طرف حوالہ کیا جائے وہ اس حق کی ادائیگی پر بھی قادر ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ نہ حق کا منکر ہو اور نہ ٹال مٹول کرنے والا ہو۔ حوالے کی اصلیت اور حدیث کی عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حوالہ میں ایک محیل، ایک محتال اور ایک محتال علیہ ہونا ضروری ہے۔ تو جو شخص حوالہ کرتا ہے وہ محیل، اور صاحب حق یعنی اپنے حق کا مطالبہ کرنے والا ہے وہ محتال ہے، اور مال دار شخص جس کی طرف حق کی ادائیگی منتقل کی گئی ہے وہ محتال علیہ ہے۔

حوالے کی صحت کے لیے چار شرطیں ہیں

اول یہ کہ دونوں حق جنس اور نقد و ادھار کے معاملے میں ایک جیسے ہوں، کیونکہ حوالہ دراصل حق کی منتقلی کا نام ہے، لہذا حق تو اسی صفت کے ساتھ منتقل ہوگا۔ اسی لیے جس شخص پر سونے کی ادائیگی ہو وہ سونے کا حوالہ کرے یا جس پر چاندی کی ادائیگی لازم ہو چاندی کا حوالہ کرے تو یہ درست ہے۔ لیکن جس شخص پر سونے کی ادائیگی لازم ہو تو اس کے لیے چاندی کا حوالہ کرنا درست نہ ہوگا، یا اس کے برعکس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور جس شخص پر ایک ماہ کے ادھار کا کوئی حق ہو تو وہ ایک ماہ کی مدت کا حوالہ آگے کرے تو یہ جائز ہے، اور جس پر فوری حق کی ادائیگی لازم ہو وہ فوری حق کا حوالہ ہی آگے کر سکتا ہے، چنانچہ نقد کا حوالہ نقد اور ادھار کا حوالہ ادھار کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر ایک دَین نقد ہو اور دوسرا جو حوالہ کیا گیا ہے وہ ادھار ہو یا اس کے برعکس معاملہ ہو تو یہ حوالہ درست نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ حوالہ کسی ایسے دین پر ہونا ضروری ہے جو لازم ہو چکا ہو۔ چنانچہ اگر بیوی نکاح کے بعد دخول سے پہلے ہی اپنے کسی دین کا حوالہ اپنے شوہر پر آنے والے مہر سے کر دے تو یہ درست نہیں، کیونکہ دخول سے قبل اس کا مہر مرد پر لازم نہیں ہوا۔ اور اسی طرح کوئی تنخواہ دار شخص اپنی تنخواہ تنخواہ سے قبل یا اپنا کام پورا کرنے سے قبل ہی اجرت کے بدلے کسی کو حوالہ کرے تو یہ درست نہ ہوگا، کیونکہ تنخواہ دار یا کام مکمل نہ کرنے والا اجیر ابھی اپنی اجرت کا مستحق ہی نہیں ہوا۔ اور اگر ایسا شخص حوالہ کرے جس پر کسی اور کا کوئی دین یا حق لازم ہی نہ ہو اور حوالہ ایسے شخص کی طرف کرے جو اس کے کسی حق کا مقروض ہو تو یہ حوالہ نہیں کہلائے گا بلکہ یہ وکالت ہوگی، اس میں وکالت ہی کے احکام ثابت ہوں گے، حوالے کے نہیں۔ اور اسی طرح جس شخص پر کوئی دین ہو وہ اگر کسی ایسے شخص کی طرف حوالہ کرے جو اس کا مدیون نہ ہو تو یہ بھی حوالہ نہیں، لہذا محتال پر لازم نہیں کہ وہ اس حوالے کو قبول کرے۔ کیونکہ حوالہ

معاوضے کا سودا ہے، جب کہ یہاں کوئی معاوضہ نہیں بنتا۔ لہذا جس شخص کی طرف حوالہ کیا گیا ہے یعنی محال علیہ اگر وہ محتال کو محیل کی طرف سے دین کی ادائیگی کر دے تو اس ادائیگی کے لیے وہ محیل سے رجوع کرے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ حوالہ کسی معلوم مال کا کیا جائے، لہذا مجہول مال کا حوالہ درست نہیں۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ محیل حوالہ پر رضامند ہو، لہذا اسے حوالہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حق کی ادائیگی اس پر اگرچہ لازم ہے، مگر کسی خاص جہت یعنی محتال علیہ کے ذریعہ سے ادائیگی کرنا اس پر لازم نہیں، بلکہ جس جہت سے وہ اپنا دین ادا کرنا چاہے اسے حق حاصل ہے۔ البتہ محتال اور محتال علیہ کی رضامندی شرط نہیں، بلکہ ان کی رضا کا تو اعتبار بھی نہیں ہے۔ کیونکہ محتال کو حوالہ قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اسی طرح محتال علیہ کو بھی حوالہ قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ محتال پر جبر کی دلیل اسی حدیث میں ہے:

((إذا أُتبع أَحدكم على مليء فليتبع))

"جب تم میں سے کسی کو مال دار شخص کے پیچھے لگا دیا جائے وصولی حق کے لیے تو اسے چاہیے کہ وہ حوالہ قبول کرے۔" اسی طرح جب محیل کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اپنا حق خود وصول کرے یا کسی وکیل کے ذریعے سے وصول کرے، اور اسی بناء پر وہ محتال کو وصولی حق کے لیے اپنا قائم مقام بنا چکا ہے تو محتال کو یہ حوالہ قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ یہی معاملہ محتال علیہ کا بھی ہے کہ اس پر محیل کا دین لازم ہے تو محیل نے محتال علیہ کو اس پر قبضہ کرنے کے لیے گویا کہ اپنا قائم مقام بنا دیا ہے، لہذا اس کی

بھی رضا کی کوئی ضرورت نہیں۔

اس بناء پر ایسی چیزوں کا حوالہ کرنا جن میں رقم کی فوری ادائیگی ہوتی ہے جیسے چیک یا ایسی ادھار رقوم جو اب واجب الادا ہو چکی ہے، جسے نقد حوالہ کہا جاسکتا ہے، ان چیزوں میں حوالہ صرف محیل کی رضامندی سے جائز ہے، محتال اور محتال علیہ کی رضامندی کا یہاں کوئی اعتبار نہیں۔ اور اسی طرح ایسی چیزوں کا حوالہ کرنا جن کی پشت پر ایسی ادھار رقوم ہوتی ہیں جس کی تاریخِ ادائیگی ابھی تک نہیں آئی، جیسے بلز آف ایکسچینج، جسے قرضکا حوالہ کہا جاتا ہے، یہ بھی جائز ہے، خواہ محتال اور محتال علیہ رضامند ہوں یا نہ ہوں۔ حوالہ کوئی عقد نہیں ہے جس میں رضامندی مشروط ہو، اسی لیے اس میں ایجاب وقبول بھی نہیں ہوتا۔ یہ توضمان، کفالہ اور وصیت وغیرہ کی طرح کا ایک تصرف ہے جسے عقد نہیں کہا جاسکتا۔

تصویر

تصویر کسی چیز کی صورت بنانے کو کہتے ہیں۔ مورتیاں بنانا تصویر کا حصہ ہے، مورتیاں تراشنا بھی تصویر میں داخل ہے۔ مرسوم شدہ تصویر یا مورتی کو صورت کہتے ہیں، اس کی جمع ''صُوَر'' آتی ہے۔ لغۃً صورتوں کو بھی تصاویر کہا جاتا ہے جو مورتیوں پر بھی صادق آتا ہے۔ اور لغت میں مورتیوں کو تصاویر کہا جاتا ہے۔ شریعت نے ایسی چیزوں کی صورت بنانے کو حرام کہا ہے جس میں روح ہو جیسے انسان، حیوان اور پرندے وغیرہ، خواہ تصویر کسی کاغذ پر ہو، چمڑے پر ہو یا کپڑوں پر ہو یا برتنوں پر ہو یا زیور پر یا نقدی یا کسی بھی شے پر ہوں، سب کی سب حرام ہیں۔ کیونکہ جس چیز میں روح ہے اس کی صرف تصویر بھی حرام ہے، خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو۔ اور جس چیز میں روح نہیں اس کی تصویر بنانے میں کوئی حرج نہیں۔ شریعت

نے درختوں، پہاڑوں اور پھولوں اور ہر ایسی چیز کی تصویر کو جائز قرار دیا ہے جس میں روح نہیں۔ جن چیزوں میں روح ہو ان کی تصویر بنانے کی حرمت نصوص شرعیہ میں واضح ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ روایت نقل فرمائی ہے:

((لما رأى النبي ﷺ الصور التي في البيت لم يدخل حتى أمر بها فمحيت))

''جب رسول اللہ ﷺ نے گھر میں تصویروں کو دیکھا تو داخل نہیں ہوئے، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے انھیں مٹانے کا حکم دیا، اور جب مٹا دیا گیا تب داخل ہوئے۔'' اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے:

((وعن عائشة أنها نصبت ستراً فيه تصاوير، فدخل رسول الله ﷺ فنزعه، قالت فقطعته وسادتين فكان يرتفق عليهما))

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک پردہ لگایا جس پر تصویریں بنی ہوئی تھیں، جب رسول اللہ ﷺ گھر میں داخل ہوئے تو آپ ﷺ نے اس پردے کو اتار دیا، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اس کے بعد میں نے ان کپڑوں کو کاٹ کر ان سے تکیے کے غلاف بنا لیے، چنانچہ آپ ﷺ ان تکیوں سے ٹیک لگایا کرتے تھے۔'' مسند احمد کی روایت میں الفاظ یہ ہیں:

((فطرحته فقطعته مرفقتين فقد رأيته متكئاً على إحداهما وفيها صورة))

''چنانچہ میں نے وہ پردہ اتار ڈالا اور کاٹ کر اس کے دو تکیے والے غلاف بنا لیے، اس کے بعد میں نے آپ ﷺ کو ان تصویروں کے باوجود ان تکیوں سے ٹیک لگاتے ہوئے دیکھا۔'' اور بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ سے روایت مروی ہے:

((دخل عليّ رسول الله ﷺ وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل، فلما رآه هتكه وتلون وجهه وقال: يا عائشة أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله))

''میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، تو میں نے دروازے پر کپڑے کا ایک پردہ لٹکایا ہوا تھا جس میں تصاویر تھیں، جب آپ ﷺ نے انھیں دیکھا تو غصے ہوئے اور آپ ﷺ کے چہرے کا رنگ سرخ ہو گیا اور فرمایا کہ اے عائشہ قیامت کے دن سخت ترین عذاب میں وہ لوگ ہوں گے جو اللہ کی مخلوق کی مشابہت بناتے ہیں۔'' قرام ایسے باریک کپڑے کو کہتے ہیں جس پر مختلف رنگ اور تصاویر ہوتی ہیں۔ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے:

((عن عائشة قالت: قدم رسول الله من سفر، وقد سترت على بابي دُرنوكاً فيه الخيل ذوات الأجنحة، فأمرني فنزعته))

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، میں نے اپنے دروازے پر کپڑا لٹکایا ہوا تھا جس میں پروں والے گھوڑوں کی تصویریں تھیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا تو میں نے اسے اتار لیا۔'' درنوک ایک خاص قسم کے کپڑے کا نام ہے۔ اور بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت نقل کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

((من صور صورة عذبه الله بها يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ))

"جس شخص نے کوئی تصویر بنائی اللہ تعالیٰ اسے روز قیامت اس وقت تک عذاب دیں گے جب تک وہ اس میں روح نہ پھونکے، مگر وہ کسی صورت یہ کام نہیں کر سکے گا۔" اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

((أن رسول الله ﷺ قال: إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم))

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بے شک جو لوگ ان تصویروں کو بناتے ہیں انھیں روز قیامت عذاب دیا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ جو تم نے بنایا ہے اب اسے زندہ کر کے دکھاؤ۔" اور حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میں تصویریں بناتا ہوں، حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا کہ میرے قریب آؤ، وہ قریب آیا تو انھوں نے اپنا ہاتھ اس کے سر پر رکھا اور فرمایا: میں نے جو رسول اللہ ﷺ سے اس بابت سنا ہے تمہیں بتاتا ہوں، میں نے آپ ﷺ سے سنا کہ آپ فرما رہے تھے:

((كل مصور في النار، يُجعل له بكل صورة صورها نفس تعذبه في جهنم، فإن كنت لا بد فاعلاً فاجعل الشجر وما لا نفس له))

"ہر تصویریں بنانے والا شخص جہنم میں ہوگا، اس نے جتنی بھی تصویریں بنائی ہوں گی ہر ایک کے بدلے ایک نفس اسے جہنم میں عذاب دے گا، اس لیے اگر تمہیں تصویریں بنانی ہی ہیں تو درختوں اور ان چیزوں کی بناؤ جن میں حیات نہیں ہوتی۔" اور مسند احمد میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ

کے رسول نے فرمایا:

((أتاني جبريل عليه السلام فقال: إني كنت أتيتك الليلة فلم يمنعني أن أدخل عليك البيت الذي أنت فيه إلا أنه كان في البيت تمثال رجل وكان في البيت قِرامٌ سِتْرٌ فيه تماثيل، وكان في البيت كلب. فمر برأس التمثال يقطع فيصير كهيئة الشجرة، ومر بالستر يُقطع فيجعل منه وسادتان توطآن، ومر بالكلب فيُخرَج، ففعل رسول الله))

."میرے پاس جبریل آئے اور کہنے لگے کہ میں گذشتہ رات آپ کے پاس آیا، لیکن جس گھر میں آپ موجود تھے وہاں انسان کی تصویریں تھیں اس لیے میں اس گھر میں داخل نہیں ہوپایا۔ دراصل اس گھر میں ایک پردے کی چادر تھی جس میں تصویریں تھیں اور گھر میں کتا بھی تھا۔ لہذا آپ ﷺ تصویروں کے سروں کے بارے میں حکم دو کہ انھیں کاٹ کر درخت کی ہیئت پر بنادیا جائے، اور پردے سے متعلق حکم فرمائیں کہ اسے کاٹ دیا جائے، اور اس سے تکیے بنالیے جائیں تاکہ ٹیک لگانے کے کام آئیں، اور کتے کو نکالنے کا حکم فرمائیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی فرمایا۔" قرام اون کی ایسی پتلی چادر کو کہتے ہیں جس پر مختلف رنگ کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ ابوجحیفہ سے نقل فرماتے ہیں کہ انھوں نے ایک ایسا غلام خریدا جو پچھنے لگاتا تھا، اس پر انھوں نے فرمایا:

((إن النبي ﷺ نهى عن ثمن الدم، وثمن الكلب، وكسب البغي ولعن آكل

الربا وموكله والواشمة والمستوشمة والمصور))

”رسول اللہ ﷺ نے خون اور کتے کی قیمت لینے سے اور فاحشہ عورت کی کمائی سے منع فرمایا اور سود کھانے والے، کھلانے والے، بال نوچنے والی اور بال نوچوانے والی اور تصویر بنانے والے پر لعنت فرمائی۔“

ان تمام کی تمام احادیث میں حتمی تقاضا کیا گیا ہے کہ تصویر سازی نہ کی جائے، یہی بات تصویر کے حرام ہونے کی دلیل ہے۔ اور یہ دلائل چونکہ عام ہیں، اس لیے ہر تصویر کی حرمت ثابت ہوگی، خواہ اس تصویر کا سایہ ہو یا اس کا سایہ نہ ہو، مکمل تصویر ہو یا آدھی تصویر ہو، چنانچہ تصویر کی حرمت میں اس بات کا کوئی فرق نہیں ہوگا کہ فلاں تصویر کا سایہ ہوتا ہے اور فلاں کا نہیں، فلاں تصویر مکمل ہے جس میں ظاہر ہونے والے اعضاء زندگی کے لیے ضروری ہیں یا فلاں تصویر میں بنائے گئے اعضاء زندگی کے لیے ناکافی ہیں وغیرہ۔ یہ تمام کی تمام تصویریں عموم احادیث کی بناء پر حرام ہوں گی۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس کی حدیث میں ثابت ہوتا ہے کہ جو تصویریں کعبہ میں تھیں وہ اس طرح سے بنائی گئی تھیں جن کا سایہ نہیں تھا، لیکن اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ اس میں اس وقت تک داخل نہیں ہوئے جب تک مٹا نہیں دی گئیں، اور اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ پردے میں ایسی تصویریں بنی ہوئی تھیں جن کا سایہ نہیں تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک سریہ میں بھیجا، اور ہدایت فرمائی:

((لا تذر تمثالاً إلا هدمته، ولا صورة إلا طمستها، ولا قبراً مشرفاً إلا

سویته))

''جو بھی مورتی ملے اسے توڑ دو، اور جو تصویر ملے اسے مٹاڈالو، اور جو بھی بلند قبر ملے اسے زمین کے برابر کر دو۔'' اسی روایت کو تھوڑے بہت فرق کے ساتھ امام مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔ اس روایت میں دونوں قسم کی تصویروں کا تذکرہ فرمایا گیا ہے، سایہ دار تصویر بھی جسے توڑا جاتا ہے، اور غیر سایہ دار تصویر بھی جسے مٹایا جاتا ہے۔ کیونکہ تصویر میں یہ اعتبار کرنا کہ وہ زندہ رہ سکتی ہے یا نہیں، اس بات کا حرمت کی علت میں کوئی دخل نہیں ہے، اور ایسی کوئی دلیل نہیں پائی جاتی جو کسی آدھی تصویر کو حرمت سے مستثنیٰ کرتی ہو۔ جہاں تک غیر ذی روح کی تصویر کا معاملہ ہے کہ درخت، پہاڑ وغیرہ کی تصویر بنانا جائز ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جن احادیث میں تصویر کی حرمت کا بیان ہوا ہے ان میں ذی روح کی قید بھی بیان ہوئی ہے۔ اور شرعًا اس قید کا ایک قابل عمل مفہوم بھی ہے کہ ایسے تصویر جس میں روح نہ ہو وہ حرام نہیں۔ ہاں بعض احادیث اگرچہ مطلق وارد ہوئی ہیں، لیکن دیگر بعض احادیث میں حرمت کو مقید کیا گیا ہے۔ اور یہ ایک اصولی قاعدہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہذا حرمت صرف اس تصویر کی ثابت ہوگی جس میں روح ہو، یعنی انسان، حیوان اور پرندے۔ ان کے علاوہ دیگر چیزوں کی تصویر بنانا حرام نہیں بلکہ جائز ہے۔ علاوہ ازیں ان چیزوں کی تصاویر جن میں روح نہیں ہوتی یعنی درخت وغیرہ ان کی بابت تو صریح حدیث بھی آئی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: ''پس آپ گھر کے دروازوں پر موجود تصاویر کے بارے میں حکم فرمائیں کہ انھیں کاٹ کر درخت کی مانند بنا دیا جائے۔'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درخت کی تصویر میں کوئی حرج نہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس کی

حدیث میں ہے: ''اگر تم نے تصویر بنانی ہی ہے تو درخت اور ایسی چیز کی بناؤ جن میں حیات نہیں ہوتی۔'' اسی طرح جن احادیث میں تصویر کی حرمت کو بیان کیا گیا ہے، وہاں تصویروں کی حرمت کی کوئی علت نہیں بیان فرمائی گئی۔ اسی لیے حرمت تصویر کی کوئی علت نہیں ڈھونڈی جائے گی۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: ''انھیں کہا جائے گا کہ جو تم نے بنایا اسے زندہ کر کے دکھاؤ۔'' اور اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا جو فرمان ہے: ''جب تک وہ اس میں روح نہیں پھونک دیتا ہے، حالانکہ وہ یہ کام کبھی نہیں کرنے والا۔'' اور اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں: ''قیامت کے دن سب سے سخت ترین عذاب میں وہ لوگ ہوں گے جو اللہ کی خلقت کی مشابہت کرتے ہیں۔'' ان تمام روایات میں یہ باتیں علت کے طور پر بیان نہیں کی گئیں۔ ان احادیث میں الفاظ اور جملوں سے کوئی علت ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ زیادہ سے زیادہ اتنا ہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تصویر کو تخلیق سے تشبیہ دی اور تصویر بنانے والوں کو خالق سے تشبیہ دی، لیکن تشبیہ سے تعلیل مستفاد نہیں ہوتی، اور نہ ہی وہ علت ہوتی ہے۔ کیونکہ کسی چیز کو اگر دوسری چیز سے تشبیہ دے دی جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مشبہ بہ مشبہ کے لیے علت بن رہا ہے، ہاں وصف بننا تو ممکن ہے، مگر کسی چیز کا وصف اس کی علت نہیں ہوتا۔ اسی لیے یوں کہنا درست نہیں ہوگا کہ تصویر اس لیے حرام ہے کیونکہ اس میں اللہ کی تخلیق سے تشبیہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اللہ جل شانہ نے تو نہ صرف انسان، حیوان اور پرندوں کو پیدا کیا بلکہ اس نے تو درختوں، پہاڑوں اور پھولوں کو بھی پیدا فرمایا، تو جب اللہ کی تخلیق میں مشابہت کی بناء پر انسان، حیوان اور پرندوں کی تصویر حرام ہوگی تو اسی بناء پر پہاڑ، درختوں اور پھولوں کی تصویر بھی حرام ہونی چاہیے، کیونکہ یہ چیزیں بھی تو اللہ کی تخلیق ہیں۔ تو وہی علت یہاں ہونے کی وجہ سے یہاں بھی

حرمت ہوتی، کیونکہ علت تو وجوداً اور عدماً دونوں حیثیتوں میں اپنے معلول کے ساتھ ہی ہوتی ہے، حالانکہ درختوں اور ہر غیر ذی روح کی تصویر کے بارے میں نصوص ناطق ہیں کہ ان کا بنانا جائز ہے۔ تو اس بناء پر انسان اور حیوان کی تصویر بنانا صرف اسی وجہ سے حرام ہوگا کیونکہ اس کی حرمت پر نصوص وارد ہوئی ہیں، کسی علت کی وجہ سے حرمت نہیں ہوگی۔ اور درخت، پہاڑ اور ہر غیر ذی روح کی تصویر بنانا جائز ہے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس کے جواز کی بابت نصوص منقول ہیں۔

اور جس تصویر کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے وہ ایسی تصویر ہے جسے انسان رسوم اور نقوش کے ذریعے بناتا ہے۔ لیکن کسی فوٹوگرافی ڈیوائس کے ذریعے بنائی جانے والی تصویر اس میں داخل نہیں، اور نہ ہی وہ حرام ہے، بلکہ وہ مباح ہے۔ کیونکہ فوٹوگرافی اپنی حقیقت کے اعتبار سے تصویر نہیں ہے، بلکہ یہ تو حقیقت سے ایک عکس اور سایہ لے کر فلم میں داخل کیا جاتا ہے۔ یہ مصور کی طرف سے کسی شخص کی تصویر نہیں ہے۔ فوٹوگرافنگ کے ذریعے تصویر کھینچنے والا شخص کسی انسان کی تصویر نہیں بناتا، بلکہ وہ تو ایک ڈیوائس کو استعمال کرتے ہوئے انسان کے سائے اور عکس کو فلمی صورت میں ڈھالتا ہے۔ چنانچہ فوٹوگرافی سائے کی منتقلی ہوتی ہے تصویر سازی نہیں ہوتی، اور اسی طرح ڈیوائس کے ذریعے ہوتی ہے کسی انسان کے ذریعے نہیں ہوتی۔ چنانچہ احادیث میں وارد ممانعت کے تحت فوٹوگرافی داخل نہیں ہوگی۔ احادیث میں ان الفاظ کی صراحت موجود ہے: ''وہ لوگ جو ان تصویروں کو بناتے ہیں''، ''میں یہ تصویریں بناتا ہوں''، ''ہر تصویر بنانے والا''، ''تصویر بنانے والے''۔ لہذا جو شخص فوٹوگرافی کیمرہ کے ذریعے کسی انسان یا حیوان وغیرہ کی تصویر کھینچتا ہے وہ اس تصویر کو بناتا نہیں، اور نہ ہی وہ تصویر ساز یا مصور کہلاتا ہے، بلکہ یہ تو درحقیقت کیمرہ عکس کو فلم کی صورت میں ڈھال دیتا ہے، فوٹوگرافر تو سوائے بٹن دبانے کے اور کچھ نہیں

کرتا۔ اسی لیے اس کو کسی بھی طرح سے مصور نہیں کہتے۔ لہذا احادیث کی ممانعت اس فوٹوگرافی کو شامل نہیں ہوگی۔ علاوہ ازیں احادیث میں جس تصویر کی حرمت وارد ہوئی ہے اس کی صفت اور نوعیت بھی بیان ہوئی ہے، یعنی ایسی تصویر حرام ہے جو تخلیق کے مشابہ ہو، اور اسے بنانے والا اس حیثیت سے خالق کے مشابہ ہو کہ وہ کسی چیز کو وجود میں لا رہا ہے، چنانچہ مصور شخص کسی صورت کو وجود میں لاتا ہے، یا اپنے دماغ سے یا پھر اپنے سامنے موجود اصل حقیقت سے۔ البتہ ان دونوں حالتوں میں وہ صورت کو وجود میں لا رہا ہوتا ہے، کیونکہ یہ ہی کام ایسا ہے جس میں ابداع پایا جاتا ہے۔ لیکن فوٹوگرافی کی حقیقت یہ نہیں، کیونکہ اس میں صورت کو وجود میں نہیں لایا جا رہا اور نہ ہی ابداع پایا جا رہا ہے، بلکہ اس میں تو کسی موجود چیز کے سائے کو فلم پر منتقل کیا جا رہا ہے۔ اسی لیے اسے اس نوعیت کی تصویر میں داخل نہیں کیا جائے گا جس کی حرمت احادیث میں آئی ہے۔ اور نہ ہی اس پر وہ احادیث منطبق ہوں گی، اور اس طرح یہ حرمت میں بھی داخل نہ ہوں گی۔ جب کہ فنی اعتبار سے دیکھا جائے تب بھی ہاتھ سے بنی ہوئی تصویر اور فوٹوگرافی تصویر کی حقیقت اس رائے کی مکمل تائید کرتی ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں باہم مکمل مختلف ہیں۔ ایک فن کی حیثیت سے بھی ہاتھ سے تصویر بنانا ایک الگ فن ہے، اور کیمرے سے فوٹوگرافی کرنا ایک الگ فن ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فوٹوگرافی تصویر مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں۔

یہ تمام تر بحث تصویر کی شرعی حیثیت پر تھی۔ اب رہا تصویر لگانے کا معاملہ، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر تصویر کسی ایسی جگہ پر لگائی جائے جو عبادت کے لیے بنائی ہوئی ہو جیسے مسجد اور مصلیٰ وغیرہ تب تصویر لگانا حرام ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کعبہ میں بھی اس وقت تک داخل ہونے سے منع فرما دیا تھا جب تک وہاں موجود تصویروں کو ہٹا نہیں دیا گیا۔ یہ طریقہ تصویروں

کو حتمی طور پر ترک کرنے کا تقاضا کر رہا ہے، جو حرام ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر تصویر ایسی جگہ لگائی جائے جو عبادت کے لیے نہ بنائی گئی ہو جیسے گھر، اسکول اور مدرسہ وغیرہ، تو اس کے حکم میں کچھ تفصیل ہے:

پہلی بات یہ کہ اگر تصویر ایسی ہو جس کا سایہ نہیں ہوتا، یعنی سطح کے ساتھ بالکل برابر ہو تب اس تصویر کو ایسی جگہ لگانا جہاں تعظیم ہوتی ہو تو یہ مکروہ ہے، حرام نہیں۔ اور اگر ایسی جگہ لگائی گئی ہے جہاں اس کی تعظیم نہیں ہوتی تو جائز ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ تعظیم والی جگہ پر تصویر لگانے کی کراہت اس وجہ سے ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پردے کو اتار ڈالا تھا جس میں تصویریں تھیں، اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے کہ جبریل علیہ السلام نے گھر میں اس وجہ سے داخل ہونے سے انکار فرما دیا تھا کیونکہ اس میں مورتیاں، تصویریں اور کتا تھا۔ اور رہی یہ بات کہ تصویریں تبھی مکروہ ہیں جب ایسی جگہ رکھی جائیں جہاں ان کی تعظیم ہو، اور جہاں تعظیم نہ ہو وہاں تصویر رکھنے میں کوئی حرج نہیں، اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس پردے پر تصویریں تھیں، جب وہ لٹکا ہوا تھا تو اسے اتار لیا، لیکن اسی تصویروں والے غلاف پر ٹیک لگالی۔ اسی طرح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جبریل کا یہ فرمان بھی موجود ہے کہ "آپ پردے کے بارے میں حکم فرمائیں کہ اسے کاٹ کر اس سے تکیے کے غلاف بنا لیں جن پر ٹیک لگائی جاتی ہے۔" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ممانعت صرف اسی صورت میں ہے جب تصویر کو ایسی جگہ رکھا جائے جہاں اس کی تعظیم ہو، مطلقاً تصویر رکھنے پر کوئی ممانعت نہیں۔

اب ہم اس پر بات کریں گے کہ تصویر کو ایسی جگہ رکھنا جہاں اس کی تعظیم ہوتی ہو، یہ حرام نہیں ہے بلکہ

مکروہ ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں جو احادیث آئی ہیں ان میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جس کی رو سے طلب ترک حتمی معلوم ہوتی ہے، کہ تصویر رکھنے والے کے بارے میں کوئی وعید ہو، یا اس کی مذمت کی گئی ہو یا اس کے علاوہ کوئی بھی دوسری ایسی صورت اختیار کی گئی ہو، بلکہ ایسی صورت میں محض طلب ترک پائی جارہی ہے، جب کہ دوسری بھی ایسی احادیث آتی ہیں جو مورتیوں کو رکھنے پر تو ممانعت بتاتی ہیں لیکن تصویروں کو رکھنا جائز بتلاتی ہیں، جو اس بات کا واضح قرینہ ہیں کہ حدیث میں ممانعت اس قدر حتمی یعنی جزم کے ساتھ نہیں۔صحیح مسلم میں ابو طلحہ کی حدیث میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة))

''فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویریں ہوں۔'' اور مسلم کی اسی روایت کے ایک طریق میں یہ الفاظ آئے ہیں:

((إلا رقماً في ثوب))

''سوائے اس کے کہ تصویر کپڑے پر منقوش ہو۔'' اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ کپڑے پر منقوش تصویر حرمت سے مستثنیٰ ہے۔اور روایت کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ ملائکہ ایسے گھر میں داخل ہوتے ہیں جس میں کپڑوں پر منقوش تصویریں ہوں۔تو جب اس حدیث کو ممانعت والی احادیث سے ملایا جائے تو اس بات کا قرینہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی تصویروں میں طلب ترک غیر جازم یعنی غیر حتمی ہے، جس سے کراہت ثابت ہوتی ہے۔لہذا کسی ایسی جگہ تصویر رکھنا جہاں اس کی تعظیم ہوتی ہو مکروہ ہے، حرام نہیں۔

تیسری بات یہ کہ جب تصویر سایہ دار ہو، یعنی کوئی مجسمہ ہو، تو اس صورت میں حکم گذشتہ احکام سے مختلف ہے، کیونکہ گذشتہ حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے غیر مجسم تصویروں کو تو یہ فرما کر

((إلا رقماً في ثوب))

مستثنیٰ فرمایا، مگر مجسم تصویروں یعنی مورتیوں کو مستثنیٰ نہیں فرمایا۔

اور یہی معاملہ وہاں نظر آتا ہے جب جبریل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے مورتیوں کے بارے میں فرمایا کہ مورتیوں کے بارے میں آپ یہ حکم کریں کہ ان کے سروں کو کاٹ کر درخت کی مانند کر لیں۔ یعنی مورتیوں کی تو ہیئت ایسی بنالیں کہ وہ غیر ذی روح کی تصویریں معلوم ہوں، لیکن عین اسی روایت میں منقوش تصویروں کو کاٹنے یا پھاڑنے وغیرہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ انھیں صرف ایسی جگہ رکھنے سے منع فرمایا ہے جہاں ان کی تعظیم ہوتی ہو۔ اور فرمایا کہ ”پردے کے بارے میں حکم فرمائیے کہ اسے کاٹ کر تکیوں کے دو غلاف بنالیں جنھیں روندا جائے گا۔“

تو جس طرح منقوش تصویروں کو مستثنیٰ کیا گیا مجسم تصویروں کو اس طرح مستثنیٰ نہ کرنا، اور مورتیوں کو رکھنے سے بالکل منع فرمادینا اس بات پر واضح دلالت کرتا ہے کہ مجسم تصویروں یعنی مورتیوں کو رکھنے کی ممانعت نہی جازم یعنی حتمی ممانعت ہے۔ لہذا ذی روح کی مورتیوں کو رکھنا حرام ہے۔

البتہ بچوں کی گڑیاؤں کو مجسم مورتیوں کی حرمت سے مستثنیٰ کیا جائے گا، کیونکہ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کی نص موجود ہے، بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل فرمائی ہے، وہ فرماتی ہیں: ”میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گڑیاؤں کے ساتھ کھیلا کرتی تھی۔“ اور اسی طرح بخاری و مسلم نے

ربیع بنت معوذ انصاریہ سے روایت نقل کی ہے: ”ہم ان بچوں کے لیے روئی کا کھلونا بناتے تھے، جب ان میں سے کوئی بچہ کھانے کے لیے روتا تھا تو ہم اسے افطار تک صبر کرنے کے لیے یہ دے دیا کرتے تھے۔“